民國叢書

第三編

·14·

社會科學總論類

鄉土重建　費孝通著

鄉土中國　費孝通著

皇權與紳權　吳晗　費孝通等著

上海書店

鄉土中國

費孝通著

鄉土中國

三十七年四月初版 ○○○○一—三○○○

六月再版 三○○一—五○○○

七月三版 五○○一—七○○○

八月四版 七○○一—九○○○

十一月五版 九○○一—一一○○○

三十八年一月六版 一一○○一—一三○○○

著者 費孝通

發行人 儲安平

發行所 觀察社

上海北四川路一九七二號內一號

基本定價：金圓二元四角

目錄

鄉土本色

從基層上看去，中國社會是鄉土性的。我說中國社會的基層是鄉土性的，那是因爲我考慮到從這基層上曾長出一層比較上和鄉土基層不完全相同的社會，而且在近百年來更在東西接觸邊緣上發生了一種很特殊的社會。這些社會的特性我們暫時不提，將來再說。我們不妨先集中注意那些被稱爲土頭土腦的鄉下人。他們才是中國社會的基層。

我們說鄉下人土氣，雖則似乎帶着幾分藐視的意味，但這個土字却用得很好。土字的基本意義是指泥土。鄉下人離不了泥土，因爲在鄉下住，種地是最普通的謀生辦法。在我們這片遠東大陸上，可能在很古的時候 住過些還不知道種地的原始人，那些人的生活怎樣，對於我們至多祇有一些好奇的興趣罷了。以現在的情形來說，這片大陸上最大多數的人是拖泥帶水下田討生活的了。我們不妨縮小一些範圍來看，三條大河的流域已經全是農業區。而且，據說凡是從這個農業老家裏遷移到四圍邊地上去的子弟，也老是很忠實地守着這直接向土裏去討生活的傳統。最近我遇着一位到內蒙旅行回來的美國朋友，他很奇怪的問我：你們中原去的人，到了這最適宜於放收的草原上，依舊鋤地播種，一家家劃着小小的一方地，種植起來；眞像是向土裏一鑽，看不到其他利用這片地的方法了。我記得我的老師史祿國先生

也告訴過我，遠在西伯利亞，中國人住下了，不管天氣如何，還是要下些種子，試試看能不能種地。——這樣說來，我們的民族確是和泥土分不開的了。從土裏長出過光榮的歷史，自然也會受到土的束縛，現在很有些飛不上天的樣子。

靠種地謀生的才明白泥土的可貴。城裏人可以用土氣來藐視鄉下人，但是鄉下，「土」是他們的命根。在數量上占着最高地位的神，無疑的是「土地」。「土地」這位最近於人性的神，老夫老妻白首偕老的一對，管着鄉間一切的閒事。他們象徵着可貴的泥土。我初次出國時，我的奶媽偷偷的把一包用紅紙裹着的東西，塞在我箱子底下。後來，她又避了人和我說，假如水土不服，老是想家時，可以把紅紙包裹的東西煮一點湯吃。這是一包竈上的泥土。——我在「一曲難忘」的電影裏看到了東歐農業國家的波蘭也有着類似的風俗，使我更領略了「土」在我們這種文化裏所占和所應當占的地位了。

農業和游牧或工業不同，它是直接取資於土地的。游牧的人可以逐水草而居，飄忽無定；做工業的人可以擇地而居，遷移無礙；而種地的人却搬不動地，長在土裏的莊稼行動不得，侍候莊稼的老農也因之像是半身插入了土裏，土氣是因爲不流動而發生的。

直接靠農業來謀生的人是黏着在土地上的。我遇見過一位在張北一帶研究語言的朋友。我問他說在這一帶的語言中有沒有受蒙古話的影響。他搖了搖頭，不但語言上看不出什麼影響，其他方面也很少。他接着說：「村子裏幾百年來老是這幾個姓，我從墓碑上去重構每家

的家譜，清清楚楚的，一直到現在還是那些人。鄉村裏的人口似乎是附着在土上的，一代一代的下去，不太有變動。」——這結論自然應當加以條件的，但是大體上說，這是鄉土社會的特性之一。我們很可以相信，以農爲生的人，世代定居是常態，遷移是變態。大旱大水，連年兵亂，可以使一部分農民拋井離鄉；但是像抗戰這樣大事件所引起基層人口的流動，我相信還是微乎其微的。

當然，我並不是說中國鄉村人口是固定的。這是不可能的，因爲人口在增加，一塊地上祇要幾代的繁殖，人口就到了飽和點；過剩的人口自得宣洩出外，負起鋤頭去另闢新地。可是老根是不常動的。這些宣洩出外的人，像是從老樹上被風吹出去的種子，找到土地的生存了，又形成一個小小的家族殖民地，找不到土地的也就在各式各樣的運命下被淘汰了，或是「發跡了」。我在廣西靠近猺山的區域裏還看見過這類從老樹上吹出來的種子，拚命在墾地。在雲南，我看見過這類種子所長成的小村落，還不過是兩三代的事；我在那裏也看見過找不着地的那些「孤魂」，以及死了給狗吃的路斃尸體。

不流動是在人和空間的關係上說的，在人和人在空間的排列關係上說就是孤立和隔膜。孤立和隔膜並不是以個人爲單位的，而是以相同在一處住的集團爲單位的。本來，從農業本身看，許多人羣居在一處是無需的。耕種活動裏分工的程度很淺，至多在男女間有一些分工，好像女的插秧，男的鋤地等。這種合作與其說是爲了增加效率，不如說是因爲在某一時

間男的忙不過來，家裏人出來幫幫忙罷了。耕種活動中既不向分工專業方面充分發展，農業本身也就沒有聚集許多人住在一起的需要了。我們看見鄉下有大小不同的聚居社區，也可以想到那是出於農業本身以外的原因了。

鄉下最小的社區可以祇有一戶人家。夫婦和孩子聚居於一處有着兩性和撫育上的需要。無論在什麼性質的社會裏，除了軍隊、學校這些特殊的團體外，家庭總是最基本的撫育社羣。在中國鄉下這種祇有一戶人家的小社區是不常見的。在四川的山區種梯田的地方，可能有這類情形，大多的農民是聚村而居。這一點對於我們鄉土社會的性質很有影響。美國的鄉下大多是一戶人家自成一個單位，很少屋沿相接的鄰舍。這是他們早年拓殖時代，人少地多的結果，同時也保持了他們個別負責，獨來獨往的精神。我們中國很少類似的情形。

中國農民聚村而居的原因大致說來有下列幾點：一、每家所耕的面積小，所謂小農經營，所以聚在一起住，住宅和農場不會距離得過分遠。二、需要水利的地方，他們有合作的需要，在一起住，合作起來比較方便。三、爲了安全，人多了容易保衛。四、土地平等繼承的原則下，兄弟分別繼承祖上的遺業，使人口在一地方一代一代的積起來，成爲相當大的村落。

無論出於什麼原因，中國鄉土社區的單位是村落，從三家村起可以到幾千戶的大村。我在上文所說的孤立、隔膜是以村和村之間的關係而說的。孤立和隔膜並不是絕對的，但是人

口的流動率小，社區間的往來也必然疏遠。我想我們很可以說，鄉土社會的生活是富於地方性的。地方性是指他們活動範圍有地域上的限制，在區域間接觸少，生活隔離，各自保持着孤立的社會圈子。

鄉土社會在地方性的限制下成了生於斯死於斯的社會。常態的生活是終老是鄉。假如在一個村子裏的人都是這樣的話，在人和人的關係上也就發生了一種特色，每個孩子都是在人家眼中看着長大的，在孩子眼裏周圍的人也是從小就看慣的。這是一個「熟悉」的社會，沒有陌生人的社會。

在社會學裏，我們常分出兩種性質不同的社會，一種並沒有具體目的，祗是因為在一起生長而發生的社會，一種是為了要完成一件任務而結合的社會。用Tönnies的字說：前者是Gemeinschaft，後者是Gesellschaft；用Durkheim的字說：前者是「有機的團結」，後者是「機械的團結」。用我們自己的字說，前者是禮俗社會，後者是法理社會。——我以後還要詳細分析這兩種社會的不同。在這裏我想說明的是生活上被土地所囿住的鄉民，他們平素所接觸的是生而與俱的人物，正像我們的父母兄弟一般，並不是由於我們選擇得來的關係，而是無須選擇，甚至先我而在的一個生活環境。

熟悉是從時間裏、多方面、經常的接觸中所發生的親密的感覺。這感覺是無數次的小磨擦裏陶鍊出來的結果。這過程是論語第一句裏的「習」字。「學」是和陌生事物的最初接

觸，「習」是陶鍊，「不亦悅乎」是描寫熟悉之後的親密感覺。在一個熟悉的社會中，我們會得到從心所欲而不踰規矩的自由。這和法律所保障的自由不同。規矩不是法律，規矩是習出來的禮俗。從俗卽是從心。換一句話說，社會和個人在這裏通了家。

「我們大家是熟人，打個照呼就是了，還用得着多說麽？」——這類的話已經成了我們現代社會的阻礙，現代社會是個陌生人組成的社會，各人不知道各人的底細，所以得講個明白，還要怕口說無憑，畫個押，簽個字。這樣才發生法律。在鄉土社會中法律是無從發生的。「這不是見外了麽？」鄉土社會裏從熟悉得到信任。這信任並非沒有根據的，其實最可靠也沒有了，因爲這是規矩。西洋的商人到現在還時常說中國人的信用是天生的。類於神話的故事眞多：說是某人接到了大批磁器，還是他祖父在中國時訂的貨，一文不要的交了來，還說着許多不能及早寄出的抱歉話。——鄉土社會的信用並不是對契約的重視，而是發生於對一種行爲的規矩熟悉到不加思索時的可靠性。

這自是「土氣」的一種特色。因爲祇有直接有賴於泥土的生活才會像植物一般的在一個地方生下根，這些生了根在一個小地方的人，才能在悠長的時間中，從容地去摸熟每個人的生活，像母親對於她的兒女一般。陌生人對於嬰孩的話是無法懂的，但是在做母親的聽來都清清楚楚，還能聽出沒有用字音來表達的意思來。

不但對人，他們對物也是「熟悉」的。一個老農看見螞蟻在搬家了，會忙着去田裏開

溝，他熟悉螞蟻搬家的意義。從熟悉裏得來的認識是個別的，並不是抽象的普遍原則。在熟悉的環境裏生長的人。不需要這種原則，他祇要在接觸範圍之中知道從手段到目的的個別關聯。在鄉土社會中生長的人似乎不太追求這籠罩萬有的眞理。我讀論語時，看到孔子在不同人面前說着不同的話來解釋孝的意義時，我感覺到這鄉土社會的特性了。孝是什麽？孔子並沒有抽象的加以說明，而列舉具體的行爲，因人而異的答覆了他的學生。最後甚至歸結到心安兩字。做子女的得在日常接觸中去摸熟父母的性格，然後去承他們的歡，做到自己的心安。這說明了鄉土社會中人和人相處的基本辦法。

這種辦法在一個陌生人面前是無法應用的。在我們社會的激速變遷中，從鄉土社會進入現代社會的過程中，我們在鄉土社會中所養成的生活方式處處發生了流弊。陌生人所組成的現代社會是無法用鄉土社會的習俗來應付的。於是，土氣成了罵人的詞彙，「鄉」也不再是衣錦榮歸的去處了。

文字下鄉

鄉下人在城裏人眼睛裏是「愚」的。我們當然記得不少提倡鄉村工作的朋友們，把愚和病貧聯結起來去作爲中國鄉村的症候。關於病和貧我們似乎還有客觀的標準可說，但是說鄉下人「愚」，却是憑什麼呢？鄉下人在馬路上聽見背後汽車連續的按喇叭，慌了手脚，東避也不是，西躲又不是，汽車夫拉住閘車，在玻璃窗裏，探出半個頭，向着那土老頭兒，啐了一口：「笨蛋！」——如果這是愚，眞冤枉了他們。我曾帶了學生下鄉，田裏長着包穀，有一位小姐，冒充着內行，說：「今年麥子長得這麼高。」旁邊的鄉下朋友，雖則沒有啐她一口，但是微微的一笑，也不妨譯作「笨蛋」。鄉下人沒有見過城裏的世面，因之而不明白怎樣應付汽車，那是知識問題，不是智力問題，正等於城裏人到了鄉下，連狗都不會趕一般。如果我們不承認郊遊的仕女們一聽見狗吠就變色是「白癡」，自然沒有理由說鄉下人不知道「靠左邊走」或「靠右邊走」等時常會因政令而改變的方向是因爲他們「愚不可及」了。「愚」在什麼地方呢？

其實鄉村工作的朋友說鄉下人愚那是因爲他們不識字，我們稱之曰「文盲」，意思是白生了眼睛，連字都不識。這自然是事實。我決不敢反對文字下鄉的運動，可是如果說不識字

就是愚，我心裏總難甘服。「愚」如果是智力的不足或缺陷，識字不識字並非愚不愚的標準。智力是學習的能力。如果一個人沒有機會學習，不論他有沒有學習的能力還是不會學得的。我們是不是說鄉下人不但不識字，而且識字的能力都不及人呢？

說到這裏我記起了疏散在鄉下時的事來了。同事中有些孩子送進了鄉間的小學，在課程上這些孩子樣樣比鄉下孩子學得快、成績好。教員們見面時總在家長面前誇獎這些孩子們有種、聰明。這等於說教授們的孩子智力高。我對於這些恭維自然是私心竊喜。窮教授別的已經全被剝奪，但是我們還有別種人所望塵莫及的遺傳。但是有一天，我在田野裏看放學回來的小學生們捉蚱蜢，那些「聰明」而有種的孩子，撲來撲去，屢撲屢失，而那些鄉下孩子却反應靈敏，一撲一得，回到家來，剛才一點驕傲似乎又沒有了着落。

鄉下孩子在教室裏認字認不過教授們的孩子，和教授們的孩子在田野裏捉蚱蜢捉不過鄉下孩子，在意義上是相同的。我並不責備自己孩子蚱蜢捉得少，第一是我們無需用蚱蜢來加菜，（雲南鄉下蚱蜢是下飯的，味道很近於蘇州的蝦乾），第二是我的孩子並沒有機會練習。教授們的孩子穿了鞋襪，爲了體面，不能不擇地而下足，弄污了回家來會挨罵，於是在他們捉蚱蜢時不免要有些顧忌，動作不活靈了。這些也許還在其次，他們日常並不在田野裏跑慣，要分別草和蟲，須費一番眼力，蚱蜢的保護色因之易於生效。——我爲自己孩子所作的辯護是不是同樣也可以用之於鄉下孩子在認字上的「愚」呢？我想是很適當的。鄉下孩子不

像教授們的孩子到處看見書籍，到處接觸着字，這不是他們日常所混熟的環境。教授們的孩子並不見得一定是遺傳上有什麽特別善於識字的能力，顯而易見的却是有着易於識字的環境。這樣說來，鄉下人是否在智力上比不上城裏人，至少還是個沒有結論的題目。

鄉村工作的朋友們說鄉下人愚，顯然不是指他們智力不及人，而是說他們知識不及人了。這一點，依我們上面所說的，還是不太能自圓其說。至多是說，鄉下人在城市生活所需的知識上是不及城市裏人多。這是正確的。我們是不是也因之可以說鄉下多文盲是因爲鄉下本來無需文字眼睛呢？說到這裏，我們應當討論一下文字的用處了。

我在上一篇裏說明了鄉土社會的一個特點就是這種社會的人是在熟人裏長大的。用另一句話來說，他們生活上互相合作的人都是天天見面的。在社會學裏我們稱之作 Face to face group，直譯起來是面對面的社羣。歸有光的項脊軒記裏說，他日常接觸的老是那些人，所以日子久了可以用脚聲來辨別來者是誰。在「面對面的社羣裏」甚至可以不必見面而知道對方是誰。我們自己雖說是已經多少在現代都市裏住過一時了，但是一不留心，鄉土社會裏所養成的習慣還是支配着我們。你不妨試一試，如果有人在你門上敲着要進來，你問：「誰呀！」門外的人十之八九回答你一個大聲的「我」。這是說，你得用聲氣辨人。在面對面的社羣裏一起生活的人是不必通名報姓的。很少太太會在門外用姓名來回答丈夫的發問。但是我們因爲久習於這種「我呀！」「我呀！」的回答，也很有時候用到了門內人無法辨別你聲

音的場合。我有一次，久別家鄉回來，在電話裏聽到了一個無法辨別的「我呀」時，的確鬧了一個笑話。

貴姓大名是因爲我們不熟悉而用的。熟悉的人大可不必如此，足聲、聲氣、甚至氣味，都可以是足夠的象徵。我們社交上姓名的不常上口也就表示了我們原本是在熟人中生活的，是個鄉土社會。

文字的發生是「結繩記事」，需要結繩來記事是爲了在空間和時間中人和人的接觸發生了阻礙。我們不能當面講話，才需要找一些東西來代話。在廣西的猺山裏，部落有急，就派了人送一枚銅錢到別的部落裏去，對方接到了這記號，立刻派人來救。這是「文字」，一種雙方約好代表一種意義的記號。如果是面對面可以直接說話時，這種被預先約好的意義所拘束的記號，不但多餘，而且有時會詞不達意引起誤會的。在十多年前青年們講戀愛，受着直接社交的限制，通行着寫情書，很多悲劇是因情書的誤會而發生的。有這種經驗的人必然能痛悉文字的限制。

文字所能傳的情、達的意是不完全的。這不完全是出於「間接接觸」的原因。我們所要傳達的情意是和當時當地的外局相配合的。你用文字把當時當地的情意記了下來，如果在異時異地的圜局中去看，所會引起的反應很難盡合於當時當地的圜局中可能引起的反應。文字之成爲傳情達意的工具常有這個無可補救的缺陷。於是在利用文字時，我們要講究文法，講

究藝術。文法和藝術就在減少文字的「走樣」。

在說話時，我們可以不注意文法。並不是說話時沒有文法，而且因爲我們有着很多輔助表情來補充傳達情意的作用。我們可以用手指指着自己而在話裏吃去一個我字。在寫作時却不能如此。於是我們得盡量的依着文法去寫成完整的句子了。不合文法的字詞難免引起人家的誤會，所以不好。說話時我們如果用了完整的句子，不但顯得迂闊，而且可笑。這是從書本上學外國語的人常會感到的痛苦。

文字是間接的說話，而且是個不太完善的工具。當我們有了電話，廣播的時候，書信文告的地位已經大受影響。等到傳眞的技術發達之後，是否還用得到文字，是很成問題的。

這樣說來，在鄉土社會裏不用文字絕不能說是「愚」的表現了。面對面的往來是直接接觸，爲什麼捨此比較完善的語言而採取文字呢？

我還想在這裏推進一步說，在面對面社羣裏，連語言本身都是不得已而採取的工具。語言本是用聲音來表達的象徵體系。象徵是附着意義的事物或動作。我說「附着」是因爲「意義」是靠聯想作用加上去的，並不是事物或動作本身具有的性質。這是社會的產物，因爲祇有在人和人需要配合行爲的時候，個人才需要有所表達；而且表達的結果必須使對方明白所要表達的意義。所以象徵是包括多數人共認的意義，也就是這一事物或動作會在多數人中引起相同的反應。因之，我們絕不能有個人的語言，祇能有社會的語言。要使多數人能對同一

象徵具有同一意義，他們必須有着相同的經歷，就是說在相似的環境中接觸和使用同一象徵，因而在象徵上附着了同一意義。因此在每個特殊的生活團體中，必有他們特殊的語言，有許多別種語言所無法翻譯的字句。

語言祇能在一個社羣所有相同經驗的一層上發生。羣體愈大，包括的人所有的經驗愈繁雜，發生語言的一層共同基礎也必然愈有限，於是語言也愈趨於簡單化。這在語言史上看得很淸楚的。

可是從另一方面說，在一個社羣所用的共同語言之外，也必然會因個人間的需要而發生許多少數人間的特殊語言，所謂「行話」。行話是少數同行人中的話，外行人因爲沒有這種經驗，不會懂的。在每個學校裏，甚至每個寢室裏，都有他們特殊的語言。最普遍的特殊語言發生在母親和孩子之間。

「特殊語言」不過是親密社羣中所使用的象徵體系的一部分，用聲音來作象徵的那一部分。在親密社羣中可用來作象徵體系的原料比較多。表情、動作，因爲在面對面的情境中，有時比聲音更容易傳情達意。卽使用語言時，也總是密切配合於其他象徵原料的。譬如：我可以和 位熟人說：「眞是那個！」同時眉毛一縐，嘴角向下一斜，面上的皮膚一緊，用手指在頭髮裏一插，頭一沈，對方也就明白「那個」是「沒有辦法」，「失望」的意思了。如果同樣的兩個字用在另一表情的配合裏，意義可以完全不同。

「特殊語言」常是特別有效，因爲他可以擺脫字句的固定意義。語言像是個社會定下的篩子，如果我們有一種情意和這篩子的格子不同也就漏不過去。我想大家必然有過「無言勝似有言」的經驗。其實這個篩子雖則幫助了人和人間的瞭解，而同時也使人和人間的情意公式化了，使每一人、每一刻的實際情意都走了一點樣。我們永遠在削足適履，使感覺敏銳的人怨恨語言的束縛。李長吉要在這束縛中去求比較切近的表達，難怪他要嘔盡心血了。於是在熟人中，我們話也少了，我們「眉目傳情」，我們「指石相證」，我們拋開了比較間接的象徵原料，而求更直接的會意了。所以在鄉土社會中，不但文字是多餘的，連語言都並不是傳達情意的惟一象徵體系。

我決不是說我們不必推行文字下鄉，在現代化的過程中，我們已開始拋離鄉土社會，文字是現代化的工具。我要辨明的是鄉土社會中的文盲，並非出於鄉下人的「愚」，而是由於鄉土社會的本質。我而且願意進一步說，單從文字和語言的角度中去批判一個社會中人和人的瞭解程度是不夠的，因爲文字和語言，祇是傳情達意的一種工具，並非惟一的工具，而且這工具本身是有缺陷的，能傳的情、能達的意是有限的。所以在提倡文字下鄉的人，必須先考慮到文字和語言的基礎，否則開幾個鄉村學校和使鄉下人多識幾個字，也許並不能使鄉下人「聰明」起來。

再論文字下鄉

在上一篇「論文字下鄉」裏，我說起了文字的發生是在人和人傳情達意的過程中受到了空間和時間的阻隔的情境裏。可是我在那一篇裏祇就空間阻隔的一點說了些話。鄉土社會是個面對面的社會，有話可以當面說明白，不必求助於文字。這一層意思容易說明，但是關於時間阻隔上怎樣說法呢？在本文中，我想申引這一層意思了。

所謂時間上的阻隔有兩方面，一方面是個人的今昔之隔，一方面是社會的世代之隔。讓我先從前一方面說起。

人的生活和其他動物所不同的，是在他富於學習的能力。他的行爲方式並不固執的受着不學而能的生理反應所支配。所謂學就是在出生之後以一套人爲的行爲方式作模型，把本能的那一套方式加以改造的過程。學的方法是「習」。習是指反覆地做，靠時間中的磨練，使一個人慣於一種新的做法。因之，學習必須打破個人今昔之隔。這是靠了我們人類的一種特別發達的能力，時間中的橋樑，記憶。在動物的學習過程中，我們也可以說它們有記憶，但是它們的「記憶」是在簡單的生理水準上。一個小白老鼠在迷宮裏學得了捷徑，它所學得的是一套新的生理反應。和人的學習不相同的是它們並不靠一套象徵體系的。人固然有很多習

慣，在本質上是和小白老鼠走迷宮一般的，但是他却時常多一個象徵體系幫他的忙。所謂象徵體系中最重要的是「字」。我們不斷的在學習時說着話，把具體的情境抽象成一套能普遍應用的概念，概念必然是用字來表現的，於是我們靠着字，使我們從特殊走上普遍，在個別情境中搭上了橋梁；又使我們從當前走到今後，在片刻情境中搭下了橋梁。從這方面看去，一個動物和時間的接觸，可以說是一條直線的，而人和時間的接觸，靠了概念，也就是字，却比一條直線來得複雜。他有能力閉了眼睛置身於「昔日」的情境中，人的「當前」中包含着從「過去」拔萃出來的投影，時間的選擇累積。

在一個依本能而活動的動物不會發生時間上阻隔的問題，他的壽命是一聯串的「當前」，誰也不能剪斷時間，像是一條水，沒有刀割得斷。但是在人却不然，人的當前是整個靠記憶所保留下來的「過去」的累積。如果記憶消失了、遺忘了，我們的「時間」就可說是阻隔了。

人之所以要有記憶，也許並不是因爲他的腦子是個自動的攝影箱；人有此能力是事實，人利用此能力，發展此能力，還是因爲他「當前」的生活必需有着「過去」所傳下來的辦法。我曾說人的學習是向一套已有的方式的學習。惟有學會了這套方式才能在人羣中生活下去。這套方式並不是每個人個別的創制，而是社會的遺業。小白老鼠並不向別的老鼠學習，每隻老鼠都得自己在具體情境裏，從「試驗錯誤」的過程中，得到個別的經驗。它們並不能

互相傳遞經驗，互相學習，人靠了他的抽象能力和象徵體系，不但累積了自己的經驗，而且可以累積別人的經驗，上邊所謂那套傳下來的辦法，就是社會共同的經驗的累積，也就是我們常說的文化。文化是依賴象徵體系和個人的記憶而維持着的社會共同經驗。這樣說來，每個人的「當前」，不但包括他個人「過去」的投影，而且是整個民族的「過去」的投影。歷史對於個人並不是點綴的飾物，而是實用的，不能或缺的生活基礎。人不能離開社會生活，就不能不學習文化，文化得靠記憶，不能靠本能，所以人在記憶力上不能不力求發展。我們不但要在個人的今昔之間築通橋樑，而且在社會的世代之間也得築通橋樑，不然就沒有了文化，也沒有了我們現在所能享受的生活。

我說了這許多話，也許足夠指明了人的生活和時間的關聯了。在這關聯中，字是最主要的橋梁。有人說，語言造成了人，那是極對的。聖經上也有上帝說了什麼，什麼就有了，「說」是「有」的開始。這在物質宇宙中儘管可以不對，在文化中是對的。沒有象徵體系也就沒有概念，人的經驗也就不能或不易在時間裏累積，如要生活也不能超過禽獸。

但是字却不一定要文。文是用眼睛可以看得到的符號。字不一定是刻出來或寫出來的符號，也可以是用聲音說出來的符號，語言。一切文化中不能沒有「字」，可是不一定有「文」。我這樣說是因爲我想說明的鄉土社會，大體上，是沒有「文」的社會。在上篇，我從空間格局中說到了鄉下人沒有文字的需要，在這裏我是想從時間格局中說明同一結果。

我說過我們要發展記憶，那是因爲我們生活中有此需要，沒有文化的動物中，能以本能來應付生活，就不必有記憶。我這樣說，其實也包含了另一項意義，就是人在記憶上發展的程度是依他們生活需要而決定的。我們每個人，每一刻，所接觸的外界是衆多複雜，但是並不盡入我們的感覺，我們有所選擇的。和我們眼睛所接觸的外界我們並不都看見，我們祇看見我們所注意的。我們的視線有焦點，焦點依着我們的注意而移動。注意的對象由我們選擇，選擇的根據是我們生活的需要。對於我們生活無關的，我們不關心，熟視無睹。我們的記憶也是如此，我們並不記取一切的過去，而祇記取一切過去中極小的一部分。我說記取，其實不如說過後回憶爲妥當。「記」帶有在當前爲了將來有用而加以認取的意思，「憶」是爲了當前有關而回想到過去經驗。事實上，在當前很難預測將來之用，大多是出於當前的需要而追憶過去，有時這過程非常吃力，所以成爲「苦憶」。可是無論如何記憶並非無所爲的，而是實用的，是爲了生活。

在一個鄉土社會中生活的人所需記憶的範圍和生活在現代都市的人是不同的。鄉土社會是一個生活很安定的社會。我已說過，向泥土討生活的人是不能老是移動的。在一個地方出生的就在這地方生長下去，一直到死。極端的鄉土社會是老子所理想的社會，「雞犬相聞，老死不相往來。」不但個人不常拋井離鄉，而且每個人住的地方常是他的父母之邦。「生於斯，死於斯」的結果必是世代的黏着。這種極端的鄉土社會固然不常實現，但是我們的確有

歷世不移的企圖，不然爲什麼死在外邊的人，一定要把棺材運回故鄉，葬在祖塋上呢？一生取給於這塊泥土，死了，骨肉還得回入這塊泥土。

歷世不移的結果，人不但在熟人中長大，而在熟悉的地方上生長大。熟悉的地方可以包括極長時間的人和土的混合。祖先們在這地方混熟了，他們的經驗也必然就是子孫們所會得到的經驗。時間的悠久是從譜系上說的，從每個人可能得到經驗說，却是同一方式的反覆重演。同一戲台上演着同一的戲，這個班子裏演員所需要記得的，也祇有一套戲文。他們個別的經驗，就等於世代的經驗，經驗無需不斷累積，祇需老是保存。

我記得在小學裏讀書時，老師逼着我記日記，我執筆苦思，結果祇寫下「同上」兩字。那是眞情，天天是「晨起，上課，遊戲，睡覺」，有何可記的呢？老師下令不准「同上」，小學生們祇有扯謊了。

在定型生活中長大的有着深入生理基礎的習慣幫着我們「日出而起，日入而息」的工作節奏。記憶都是多餘的。「不知老之將至」就是描寫「忘時」的生活。秦亡漢興，沒有關係。鄉土社會中不怕忘，而且忘得舒服。祇有在軼出於生活常軌的事，當我怕忘記時，方在指頭上打一個結。

指頭上的結是文字的原始方式，目的就是用外在的象徵，利用聯想作用，幫助人的記憶。在一個常常變動的環境中，我們感覺到自己記憶力不夠時，方需要這些外在的象徵。從

語言變到文字，也就是從用聲音來說字，變到用繩打結，用刀刻圖，用筆寫字，是出於我們生活從定型到不定型的過程中。在都市中生活，一天到晚接觸着陌生面孔的人才需要在袋裏藏着本姓名錄、通信簿。在鄉土社會中黏着相片的身份證，是毫無意義的。在一個村子裏可以有一打以上的「王大哥」，絕不會因之錯認了人。

在一個每代的生活等於開映同一影片的社會中，歷史也是多餘的，有的祇是「傳奇」。一說到來歷就得從「開天闢地」說起；不從這開始，下文不是祇有「尋常」的當前了麼？都市社會裏有新聞；在鄉土社會，「新聞」是希奇古怪，荒誕不經的意思。在都市社會裏有名人，鄉土社會裏是「人怕出名，猪怕壯」。不爲人先，不爲人後，做人就得循規蹈矩。這種社會用不上常態曲線，而是一個模子裏印出來的一套。

在這種社會裏，語言是足夠傳遞世代間的經驗了。當一個人碰着生活上的問題時，他必然能在一個比他年長的人那裏問得到解決這問題的有效辦法，因爲大家在同一環境裏，走同一道路，他先走，你後走；後走的所踏的是先走的人的腳印，口口相傳，不會有遺漏。那裏用得着文字？時間裏沒有阻隔，拉得十分緊，全部文化可以在親子之間傳授無缺。

這樣說，中國如果是鄉土社會，怎麼會有文字的呢？我的回答是中國社會從基層上看去是鄉土性，中國的文字並不是在基層上發生。最早的文字就是廟堂性的，一直到目前還不是我們鄉下人的東西。我們的文字另有它發生的背境，我在本文所需要指出的是在這基層上，

有語言而無文字。不論在空間和時間的格局上，這種鄉土社會，在面對面的親密接觸中，在反覆地在同一生活定型中生活的人們，並不是愚到字都不認得，而是沒有用字來幫助他們在社會中生活的需要。我同時也等於說，如果中國社會鄉土性的基層發生了變化，也祇有發生了變化之後，文字才能下鄉。

差序格局

在鄉村工作者看來，中國鄉下老最大的毛病是「私」，說起私，我們就會想到「各人自掃門前雪，莫管他人屋上霜」的俗語。誰也不敢否認這俗語多少是中國人的信條。其實抱有這種態度的並不祇是鄉下人，就是所謂城裏人，何嘗不是如此。掃淸自己門前雪的還算是了不起的有公德的人，普通人家把垃圾在門口的街道上一倒，就完事了。蘇州人家後門常通一條河，聽來是最美麗也沒有了，文人筆墨裏是中國的威尼思，可是我想天下沒有比蘇州城裏的水道更髒的了。什麼東西可以向這種出路本來不太暢通的小河溝裏一倒，有不少人家根本就不必有廁所。明知人家在這河裏洗衣洗菜，毫不覺得有什麼需要自制的地方。爲什麼呢？——這種小河是公家的。

一說是公家的，差不多就是說大家可以占一點便宜的意思，有權利而沒有義務了。小到兩三家合住的院子，公共的走廊上照例是塵灰堆積，滿院生了荒草，誰也不想去拔拔淸楚，更難以插足的自然是廁所。沒有一家願意去管「閒事」，誰看不慣，誰就得白服侍人，半聲謝意都得不到。於是像格蘭亨姆的公律，壞錢驅逐好錢一般，公德心就在這裏被自私心驅走了。

從這些事上來說，私的毛病在中國實在比了愚和病更普遍得多，從上到下似乎沒有不害這毛病的。現在已成了外國輿論一致攻擊我們的把柄了。所謂貪污無能，並不是每個人絕對的能力問題，而是相對的，是從個人對公家的服務和責任上說的。中國人並不是不善經營，祇要看南洋那些華僑在商業上的成就，西洋人誰不側目？中國人更不是無能，對於自家的事，抓起錢來，拍起馬來，比那一個國家的人能力都大。因之這裏所謂「私」的問題却是個羣己、人我的界線怎樣畫法的問題。我們傳統的畫法，顯然是和西洋的畫法不同。因之，如果我們要討論私的問題就得把整個社會結構的格局提出來考慮一下了。

西洋的社會有些像我們在田裏捆柴，幾根稻草束成一把，幾把束成一扎，幾扎束成一捆，幾捆束成一挑。每一根柴在整個挑裏都屬於一定的捆、扎、把。每一根柴也可以找到同把、同扎、同捆的柴，分扎得清楚不會亂的。在社會，這些單位就是團體。我說西洋社會組織像捆柴就是想指明：他們常常由若干人組成一個個的團體。團體是有一定界限的，誰是團體裏的人，誰是團體外的人，不能模糊，一定分得清楚。在團體裏的人是一夥，對於團體的關係是相同的，如果同一團體中有組別或等級的分別，那也是先規定的。我用捆柴來比擬，有一點不太合，就是一個人可以參加好幾個團體，而好幾扎柴裏都有某一根柴當然是不可能的，這是人和柴不同的地方。我用這譬喻是在想具體一些使我們看到社會生活中人和人的關係的一種格局。我們不妨稱之作團體格局。

家庭在西洋是一種界限分明的團體。如果有一位朋友寫信給你說他將要「帶了他的家庭」一起來看你，他很知道要和他一同來的是那幾個人。在中國，這句話是含糊得很。在英美，家庭包括他和他的妻以及未成年的孩子。如果他祇和他太太一起來，就不會用「家庭」。在我們中國「闔第光臨」雖則常見，但是很少人能說得出這個「第」字究竟應當包括些什麼人。

提到了我們的用字，這個「家」字可以說最能伸縮自如了。「家裏的」可以指自己的太太一個人，「家門」可以指伯叔姪子一大批，「自家人」可以包羅任何要拉入自己的圈子，表示親熱的人物。自家人的範圍是因時因地可伸縮的，大到數不清，眞是天下可成一家。

爲什麼我們這個最基本的社會單位的名詞會這樣不清不楚呢？在我看來却表示了我們的社會結構本身和西洋的格局不相同的，我們的格局不是一捆一捆扎清楚的柴，而是好像把一塊石頭丟在水面上所發生的一圈圈推出去的波紋。每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心。被圈子的波紋所推及的就發生聯繫。每個人在某一時間某一地點所動用的圈子是不一定相同的。

我們社會中最重要的親屬關係就是這種丟石頭形成同心圓波紋的性質。親屬關係是根據生育和婚姻事實所發生的社會關係。從生育和婚姻所結成的網絡，可以一直推出去包括無窮的人，過去的、現在的、和未來的人物。我們俗語裏有「一表三千里」，就是這個意思，其實三千里者也不過指其廣袤的意思而已。這個網絡像個蜘蛛的網，有一個中心，就是自己。

我們每個人都有這麼一個以親屬關係布出去的網，但是沒有一個網所罩住的人是相同的。在一個社會裏的人可以用同一個體系來記認他們的親屬，所同的祇是這體系罷了，體系是抽象的格局，或是範疇性的有關概念；當我們用這體系來認取具體的親親戚戚時，各人所認的就不同了。我們在親屬體系裏都有父母，可是我的父母卻不是你的父母。再進一步說，天下沒有兩個人所認取的親屬可以完全相同的 兄弟兩人固然有相同的父母了，但是各人有各人的妻子兒女。因之，以親屬關係所聯繫成的社會關係的網絡來說，是個別的。每一個網絡有個「己」作爲中心，各個網絡的中心都不同。

在我們鄉土社會裏，不但親屬關係如此，地緣關係也是如此。現代的保甲制度是團體格局性的，但是這和傳統的結構卻格格不相入。在傳統結構中，每一家以自己的地位做中心，周圍劃出一個圈子，這個圈子是「街坊」。有喜事要請酒，生了孩子要送紅蛋，有喪事要出來助殮，抬棺材，是生活上的互助機構。可是這不是一個固定的團體，而是一個範圍。範圍的大小也要依着中心的勢力厚薄而定。有勢力的人家的街坊可以遍及全村，窮苦人家的街坊祇是比鄰的兩三家。這和我們的親屬圈子一般的。像賈家的大觀園裏，可以住着姑表林黛玉，姨表薛寶釵，後來更多了，什麼寶琴，岫雲，凡是拉得上親戚的，都包容得下。可是勢力一變，樹倒猢猻散，縮成一小團。到極端時，可以像蘇秦潦倒歸來，「 不以爲夫，嫂不以爲叔。」中國傳統結構中的差序格局具有這種伸縮能力。在鄉下，家庭可以很小，而一到

有錢的地主和官僚階層，可以大到像個小國。中國人也特別對世態炎涼有感觸，正因爲這富於伸縮的社會圈子會因中心勢力的變化而大小。

在孩子成年了住在家裏都得給父母膳宿費的西洋社會裏，大家承認團體的界限。在團體裏的有一定的資格。資格取消了就得走出這個團體。在他們不是人情冷熱的問題，而是權利問題。在西洋社會裏爭的是權利，而在我們却是攀關係、講交情。

以「己」爲中心，像石子一般投入水中，和別人所聯繫成的社會關係，不像團體中的分子一般大家立在一個平面上的，而是像水的波紋一般，一圈圈推出去，愈推愈遠，也愈推愈薄。在這裏我們遇到了中國社會結構的基本特性了。我們儒家最考究的是人倫，倫是什麽呢？我的解釋就是從自己推出去的和自己發生社會關係的那一羣人裏所發生的一輪輪波紋的差序。「釋名」於淪字下也說「倫也，水文相次有倫理也。」潘光旦先生曾說：凡是有「侖」作公分母的意義都相通，「共同表示的是條理，類別，秩序的一番意思。」（見潘光旦「說倫字」社會研究第十九期）

倫重在分別，在禮記祭統裏所講的十倫，鬼神、君臣、父子、貴賤、親疏、爵賞、夫婦、政事、長幼、上下、都是指差等。「不失其倫」是在別父子、遠近、親疏。倫是有差等的次序。在我們現在讀來，鬼神、君臣、父子、夫婦等具體的社會關係，怎能和貴賤、親疏、遠近、上下等抽象的相對地位相提並論？其實在我們傳統的社會結構裏最基本的概念，

這個人和人往來所構成的網絡中的綱紀，就是一個差序，也就是倫。禮記大傳裏說：「親親也、尊尊也、長長也、男女有別，此其不可得與民變革者也。」意思是這個社會結構的架格是不能變的，變的祇是利用這架格所做的事。

孔子最注重的就是水紋波浪向外擴張的推字。他先承認一個己，推己及人的己，對於這己，得加以克服於禮，克己就是修身。順着這同心圓的倫常，就可向外推了。「本立而道生」。「其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣，不好犯上而好作亂者，未之有也。」從己到家，由家到國，由國到天下，是一條通路。中庸裏把五倫作爲天下之達道。因爲在這種社會結構裏，從己到天下是一圈一圈推出去的，所以孟子說他「善推而已矣。」

在這種富於伸縮性的網絡裏，隨時隨地是有一個「己」作中心的。這並不是個人主義，而是自我主義。個人是對團體而說的，是分子對全體。在個人主義下，一方面是平等觀念，指在同一團體中各分子的地位相等，個人不能侵犯大家的權利；一方面是憲法觀念，指團體不能抹煞個人，祇能在個人們所願意交出的一分權利上控制個人。這些觀念必須先假定了團體的存在。在我們中國傳統思想裏是沒有這一套的，因爲我們所有的是自我主義，一切價值是以「己」作爲中心的主義。

自我主義並不限於拔一毛而利天下不爲的楊朱，連儒家都該包括在內。楊朱和孔子不同的是楊朱忽略了自我主義的相對性和伸縮性。他太死心眼兒一口咬了一個自己不放；孔子是

曾推己及人的，可是儘管放之於四海，中心還是在自己。子曰：「爲政以德，譬如北辰，居是所，而衆星拱之。」這是很好一個差序格局的譬喻，自己總是中心，像四季不移的北斗星，所有其他的人，隨着他轉動。孔子並不像耶穌，耶穌是有超於個人的團體的，他有他的天國，所以他可以犧牲自己去成全天國。孔子呢？不然。

子貢曰：「如有博施於民，而能濟衆何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸？夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」

孔子的道德系統裏絕不肯離開差序格局的中心，「君子求諸己，小人求諸人。」因之，他不能像耶穌一樣普愛天下，甚至而愛他的仇敵，還要爲殺死他的人求上帝的饒赦——這些不是從自我中心出發的。孔子呢？或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」這是差序層次，孔子是決不放鬆的。孔子並不像楊朱一般以小己來應付一切情境，他把這道德範圍依着需要而推廣或縮小。他不像耶穌或中國的墨翟，一放不能收。

我們一旦明白這個能放能收，能伸能縮的社會範圍，我們可以明白中國的社會私的問題了。我常常覺得：「中國人爲了自己可以犧牲家，爲了家可以犧牲黨，爲了黨可以犧牲國，爲了國可以犧牲天下。」這和「大學」的：

古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修

其身……身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

在條理上是相通的，不同的祇是內向和外向的路線，正面和反面的說法，這是種差序的推浪形式，把羣己的界限弄成了相對性，也可以說是模糊兩可了。這和西洋把權利和義務分得淸淸楚楚的社會，大異其趣。

爲自己可以犧牲家，爲家可以犧牲族……這是一個事實上的公式。在這種公式裏，你如果說他私麼？他是不能承認的，因爲當他犧牲族時，他可以爲了家，家在他看來是公的。當他犧牲國家爲他小團體謀利益，爭權利時，他也是爲公，爲了小團體的公。在差序格局裏，公和私是相對而言的，站在任何一圈裏，向內看也可以說是公的。其實當西洋的外交家在國際會議裏爲了自己國家爭利益，不惜犧牲世界和平和別國合法利益時，也是和我們一般的。所不同的，他們把國家看成了一個超過一切小組織的團體，爲這個團體，上下雙方都可以犧牲，但不能犧牲它來成全別種團體。這是現代國家觀念，我們鄉土社會中是沒有的。

在西洋社會裏，國家這個團體是一個明顯的也是惟一特出的羣己界線。在國家裏做人民的無所逃於這團體之外，像一根柴捆在一束裏，他們不能不把國家弄成個爲每個分子謀利益的機構，於是他們有革命、有憲法、有法律、有國會等等。在我們傳統裏羣的極限是模糊不淸的「天下」，國是皇帝之家，界線從來就是不淸不楚的，不過是從自己這個中心裏推出去的社會勢力裏的一圈而已。所以可以着手的，具體的祇有己，克己就成了社會生活中最重要

的德性，他們不會去克羣，使羣不致侵略個人的權利。在這種差序格局中，不發生這問題的。

在差序格局中，我們的社會關係是逐漸從一個一個人推出去的，是私人聯繫的增加，社會範圍是一根根私人聯繫所構成的網絡，因之，我們所有的社會道德也祇在私人聯繫中發生意義。——這一點，我將留在下篇裏再提出來討論了。

繫維着私人的道德

中國鄉土社會的基層結構是一種我所謂「差序格局」，是一個「一根根私人聯繫所構成的網絡」。這種格局和現代西洋的「團體格局」是不同的。在團體格局裏個人間的聯繫靠着一個共同的架子；先有了這架子，每個人結上這架子，而互相發生關聯。「公民」的觀念不能不先有個「國家」。這種結構很可能是從初民民族的「部落」形態中傳下來的。部落形態在遊牧經濟中很顯著的是「團體格局」的。生活相倚賴的一羣人不能單獨地、零散的在山林裏求生。在他們，「團體」是生活的前提。可是在一個安居的鄉土社會，每個人可以在土地上自食其力的生活時，祇在偶然的和臨時的非常狀態中才感覺到夥伴的需要。在他們，和別人發生關係是後起和次要的，而且他們在不同的場合需要着不同程度的結合，並不顯著的需要一個經常的和廣被的團體。因之他們的社會採取了「差序格局」。

社會結構格局的差別引起了不同的道德觀念。道德觀念是在社會裏生活的人自覺應當遵守社會行爲規範的信念。它包括着行爲規範，行爲者的信念和社會的制裁。它的內容是人和人關係的行爲規範，是依着該社會的格局而決定的。從社會觀點說，道德是社會對個人行爲的制裁力，使他們合於規定下的形式，用以維持該社會的生存和綿續。

在「團體格局」中，道德的基本觀念建築在團體和個人的關係上。團體是個超於個人的「實在」，不是有形的東西。我們不能具體的拿出一個有形體的東西來說這是團體。它是一束人和人的關係，是一個控制各個人行爲的力量，是一種組成分子生活所倚賴的對象，是先於任何個人而又不能脫離個人的共同意志……這種「實在」祇能用有形的東西去象徵它、表示它。在「團體格局」的社會中才發生籠罩萬有的神的觀念。團體對個人的關係就象徵在神對於信徒的關係中，是個有賞罰的裁判者，是個公正的維持者，是個全能的保護者。

我們如果要瞭解西洋的「團體格局」社會中的道德體系，決不能離開他們的宗教觀念的。宗教的虔誠和信賴不但是他們道德觀念的來源，而且是支持行爲規範的力量，是團體的象徵。在象徵着團體的神的觀念下，有着兩個重要的派生觀念：一是每個個人在神前的平等；一是神對每個個人的公道。

耶穌稱神是父親，是個和每一個人共同的父親，他甚至當着衆人的面否認了生育他的父母。爲了要貫澈這「平等」，基督教的神話中，耶穌是童貞女所生的。親子間個別的和私人的聯繫在這裏被否定了。其實這並不是「無稽之談」，而是有力的象徵，象徵着「公有」的團體，團體的代表——神，必須是無私的。每個「人子」，耶穌所象徵的「團體構成分子」，在私有的父親外必須有一個更重要的與人相共的是「天父」，就是團體。——這樣每個個人人格上的平等才能確立，每個團體分子和團體的關係是相等的，團體不能爲任何個人

所私有。在這基礎上才發生美國獨立宣言中開宗明義的話：「全人類生來都平等，他們都有天賦不可奪的權利。」

可是上帝是在冥冥之中，正象徵團體無形的實在；但是在執行團體的意志時，還得有人來代理。「代理者」Minister是團體格局的社會中一個基本的概念。執行上帝意志的牧師是Minister，執行團體權力的官吏也是Minister，都是「代理者」，而不是神或團體的本身。這上帝和牧師、國家和政府的分別是不容混淆的。在基督教歷史裏，人們一度再度的要求直接和上帝交通，反抗「代理者」不能眞正代理上帝的意旨。同樣的，實際上是相通的，也可以說是一貫的，美國獨立宣言可以接下去說：「人類爲了保障這些權利，所以才組織政府，政府的適當力量，須由受治者的同意中產生出來；假如任何種政體有害於這些目標，人民卽有改革或廢除任何政體之權。這些眞理，我們認爲是不證自明的。」

神對每個個人是公道的，是一視同仁的，是愛的；如果代理者違反了這些「不證自明的眞理」，代理者就失去了代理的資格。團體格局的道德體系中於是發生了權利的觀念。人對人得互相尊重權利，團體對個人也必須保障這些個人的權利，防止團體代理人濫用權力，於是發生了憲法。憲法觀念是和西洋公務觀念相配合的。國家可以要求人民的服務，但是國家也得保證不侵害人民的權利，在公道和愛護的範圍內行使權力。

我說了不少關於「團體格局」中道德體系的話，目的是在陪襯出「差序格局」中道德體

系的特點來。從它們的差別上看去，很多地方是剛剛相反的。在以自己作中心的社會關係網絡中，最主要的自然是「克己復禮」，「壹是皆以修身爲本。」——這是差序格局中道德體系的出發點。

從己向外推以構成的社會範圍是一根根私人聯繫，每根繩子被一種道德要素維持着。社會範圍是從「己」推出去的，而推的過程裏有着各種路線，最基本的是親屬：親子和同胞，相配的道德要素是孝和弟。「孝弟也者其爲仁之本歟。」向另一路線推是朋友，相配的是忠信。「爲人謀而不忠乎，與朋友交而不信乎？」「主忠信，無友不如己者。」孔子曾總結說：「弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁。」

在這裏我得一提這比較複雜的觀念「仁」。依我以上所說的，在差序格局中並沒有一個超乎私人關係的道德觀念，這種觀念必須在團體格局中發生的。孝、弟、忠、信都是私人關係中的道德要素。但是孔子却常常提到那個仁字。論語中對於仁字的解釋最多，但是也最難捉摸。一方面他一再的要給仁字明白的解釋，而另一方面却又有「子罕言利，與命與仁。」孔子屢次對於這種道德要素「欲說還止」。

司馬牛問仁。子曰，「仁者其言也訒。」曰，「其言也訒，斯謂之仁已乎？」子曰，「爲之難，言之得無訒乎？」

子曰：「我未見好仁者。……蓋有之矣，我未之見也。」

孟武伯問，「子路仁乎？」子曰：「不知也。」又問。子曰，「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。」「求也何如？」子曰，「求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也，不知其仁也。」「赤也何如？」子曰，「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言，不知其仁也。」

孔子有不少次數說「不夠說是仁」，但是當他積極的說明仁字是什麼時，他却退到了「克己復禮為仁」，「恭寬信敏惠」這一套私人間的道德要素了。他說：「能行五者於天下為仁矣。——恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」

孔子的困難是在「團體」組合並不堅強的中國鄉土社會中並不容易具體的指出一個籠罩性的道德觀念來。仁這個觀念祇是邏輯上的總合，一切私人關係中道德要素的共相，但是因為在社會形態中綜合私人關係的「團體」的缺乏具體性，祇有個廣被的「天下歸仁」的天下，這個和「天下」相配的「仁」也不能比「天下」觀念更為清晰。所以凡是要具體說明時，還得回到「孝弟忠信」那一類的道德要素。正等於要說明「天下」時，還得回到「父子，昆弟，朋友」這些具體的倫常關係。

不但在我們傳統道德系統中沒有一個像基督教裏那種「愛」的觀念——不分差序的兼愛；而且我們也很不容易找到個人對於團體的道德要素。在西洋團體格局的社會中，公務，履行義務，是一個淸楚明白的行為規範。而在中國傳統中是沒有的。現在我們有時把「忠」

字拾出來放在這位置裏，但是忠字的意義，在論語中並不如此。我在上面所引「爲人謀而不忠乎」一句中的忠，是「忠恕」的註解，是「對人之誠」。「主忠信」的忠，可以和衷字相通，是由衷之意。

子張問曰：「令尹子文三仕爲令尹，無喜色，三已之，無慍色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰，「忠矣。」這個忠字雖則近於「忠於職務」的忠字，但是並不包含對於團體的「矢忠」。其實，在論語中，忠字甚至並不是君臣關係間的道德要素。君臣之間以「義」相結合。「君子之仕也，行其義也。」所以「忠臣」的觀念可以說是後起的，而忠君並不是個人與團體的道德要素，而依舊是對君私人間的關係。

團體道德的缺乏，在公私的衝突裏更看得清楚。就是負有政治責任的君王，也得先完成他私人間的道德。孟子盡心上篇有：桃應問，「舜爲天子，皐陶爲士，瞽叟殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣」。「然則舜不禁與？」曰「夫舜惡得而禁之，夫有所受之也。」「然則舜如之何？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」——這是說舜做了皇帝，不能用對其他國民一樣的態度去對待他的父親，孟子所回答的是這種衝突的理想解決法，他還是想兩全，所以想出逃到海濱不受法律所及的地方去的辦法。他這樣回答是可以的，因爲所問的也並非事實問題。另一個地方，孟子所遇到的問題，却更表現了道德標準的缺乏普遍性了。萬章問曰：「象日以殺舜爲事，立爲

天子，則放之，何也？」孟子曰：「封之也，或曰放焉」。萬章曰「象至不仁，封之有庳，有庳之人奚罪焉，仁人固如是乎？在他人則誅之，在弟則封之？」孟子的回答是「身爲天子，弟爲匹夫，可謂親愛之乎？」

一個差序格局的社會，是由無數私人關係搭成的網絡。這網絡的每一個結附着一種道德要素，因之，傳統的道德裏不另找出一個籠統性的道德觀念來。所有的價值標準也不能超脫於差序的人倫而存在了。

中國的道德和法律，都因之得看所施的對象和「自己」的關係而加以程度上的伸縮。我見過不少痛罵貪污的朋友，遇到他的父親貪污時，不但不罵，而且代他諱隱。更甚的，他還可以向父親要貪污得來的錢，同時罵別人貪污。等到自己貪污時，還可以「能幹」兩字來自解。這在差序社會裏可以不覺得是矛盾；因爲在這種社會中，一切普遍的標準並不發生作用，一定要問淸了，對象是誰，和自己是什麼關係之後，才能决定拿出什麼標準來。

團體格局的社會裏，在同一團體的人是「兼善」的，就是「相同」的。孟子最反對的就是那一套。他說：「夫物之不齊，物之情也，子比而同之，是亂天下也。」墨家的「愛無差等」，和儒家的人倫差序，恰恰相反，所以孟子要罵他無父無君了。

家族

我曾在以上兩章中，從羣己的關係上討論到社會結構的格局。我也在那章裏提出了若干概念，比如「差序格局」和「團體格局」。我知道這些生疏的名詞會引起讀者的麻煩，但是為了要表明一些在已有社會學辭彙裏所沒有確當名詞來指稱的概念，我不能不寫下這些新的標記。這些標記並沒有使我完全滿意，而且也有容易引起誤會的地方。譬如有一位朋友看過我那一章的分析之後，曾搖頭說，他不能同意我說中國鄉土社會裏沒有團體。他舉出了家庭、氏族、鄰里、街坊、村落，這些不是團體是什麼？顯然我們用同一名詞指着不同的實體。我為了要把結構不同的兩類「社羣」分別出來，所以把團體一詞加以較狹的意義，祇指由團體格局中所形成的社羣，用以和差序格局中所形成的社羣相區別；後者稱之作「社會圈子」，把社羣來代替普通所謂團體。社羣是一切有組織的人羣。在那位朋友所列舉的各種社羣中，大體上都屬於我所謂社會圈子的性質。在這裏我可以附帶說明，我並不是說中國鄉土社會中沒有「團體」，一切社羣都屬於社會圈子性質，譬如錢會，卽是賩，顯然是屬團體格局的；我在這個分析中祇想從主要的格局說，在中國鄉土社會中，差序格局和社會圈子的組織是比較的重要。同樣的，在西洋現代社會中差序格局同樣存在的，但比較上不重要罷了。

這兩種格局本是社會結構的基本形式，在概念上可以分得淸，在事實上常常可以並存的，可以看得到的不過各有偏勝罷了。

在概念上把這兩種格局和兩種組織區別出來並不是多餘的，因爲這個區別確可幫助我們對於社會結構上獲得許多更切實的瞭解，免除種種混淆。在這裏我將接着根據這套概念去看中國鄉土社會中基本社羣、「家」的性質。

我想在這裏提出來討論的是我們鄉土社會中的基本社羣，這社羣普通被稱爲「大家庭」的。我在「江村經濟」中把它稱作「擴大了的家庭」Expa ded family。這些名詞的主體是「家庭」，在家庭上加一個小或大的形容字來說明中國和西洋性質上相同的「家庭」形式上的分別。可是我現在看來却覺得這名詞並不妥當，比較確當的應該稱中國鄉土社會基本社羣作「小家族」。

我提出這新名詞來的原因是在想從結構的原則上去說明中西社會裏「家」的區別。我們普通所謂大家庭和小家庭的差別决不是在大小上，不是在這社羣所包括的人數上，而是在結構上。一個有十多個孩子的家並不構成「大家庭」的條件，一個祇有公婆兒媳四個人的家却不能稱之爲「小家庭」。在數目上說，前者比後者爲多，但在結構上說，後者却比前者爲複雜，兩者所用的原則不同。

家庭這概念在人類學上有明確的界說：這是個親子所構成的生育社羣。親子指它的結

構，生育指它的功能。親子是雙系的，兼指父母雙方；子女限於配偶所出生的孩子。這社羣的結合是爲了子女的生和育。在由個人來担負孩子生育任務的社會裏，這種社羣是不會少的。但是生育的功能，就每個個別的家庭說，是短期的，孩子們長成了也就脫離他們的父母的撫育，去經營他們自己的生育兒女的事務。一代又一代。家庭這社羣因之是暫時性的。從這方面說，家庭這社羣和普通的社羣不完全一樣。學校、國家這些社羣並不是暫時，雖則事實上也不是永久的，但是都不是臨時性的，因爲它們所具的功能是長期性的。家庭既以生育爲它的功能，在開始時就得準備結束。撫育孩子的目的就在結束撫育。關於這一層意思我在「生育制度」一書中有詳細的討論。

但是在任何文化中，家庭這社羣總是賦有生育之外其他的功能。夫婦之間的合作並不因兒女長成而結束。如果家庭不變質，限於親子所構成的社羣，在它形成伊始，以及兒女長成之後，有一段期間祇是夫婦的結合。夫婦之間固然經營着經濟的，感情的，兩性的合作，但是所經營的事務受着很大的限制，凡是需要較多人合作的事務就得由其他社羣來經營了。

在西洋，家庭是團體性的社羣，這一點我在上面已經說明；有嚴格的團體界限。因爲這緣故，這個社羣能經營的事務也很少，主要的是生育兒女。可是在中國鄉土社會中，家並沒有嚴格的團體界限，這社羣裏的分子可以依需要，沿親屬差序向外擴大。構成這個我所謂社圈的分子並不限於親子。但是在結構上擴大的路線却有限制。中國的家擴大的路線是單系

的，就是祇包括父系這一方面；除了少數例外，家並不能同時包括媳婦和女壻。在父系原則下女壻和結了婚的女兒都是外家人。在父系方面却可以擴大得很遠，五世同堂的家，可以包括五代之內所有父系方面的親屬。

這種根據單系親屬原則所組成的社羣，在人類學中有個專門名稱，叫氏族。我們的家在結構上是一個氏族。但是和普通我們所謂族也不完全相同，因為我們所謂族是由許多家所組成，是一個社羣的社羣。因之，我在這裏提了這個「小家族」的名詞。小家族和大家族在結構原則上是相同的，不相同是在數量、在大小上。——這是我不願用大家庭，而用小家族的原因。一字的相差，却說明了這社羣的結構性質。

家族在結構上包括家庭；最小的家族也可以等於家庭。因為親屬的結構的基礎是親子關係，父母子的三角。家族是從家庭基礎上推出來的。但是包括在家族中的家庭祇是社會圈子中的一輪，不能說它不存在，但也不能說它自成一個獨立的單位，不是一個團體。

形態上的差異，也引起了性質上的變化。家族雖則包括生育的功能，但不限於生育的功能。依人類學上的說法，氏族是一個事業組織，再擴大就可以成為一個部落。氏族和部落賦有政治、經濟、宗教等複雜的功能。我們的家也正是這樣。我的假設是中國鄉土社會採取了差序格局，利用親屬的倫常去組合社羣，經營各種事業，才使這基本的家，變成氏族性了。一方面我們可以說在中國鄉土社會中，不論政治、經濟、宗教等功能都可以利用家族來

担負，另一方面也可以說，為了要經營這許多事業，家的結構不能限於親子的小組合，必須加以擴大。而且凡是政治、經濟、宗教等事務都需要長期綿續性的，這個基本社羣決不能像西洋的家庭一般是臨時的。家必需是綿續的，不因個人的長成而分裂，不因個人的死亡而結束，於是家的性質變成了族。氏族本是長期的，和我們的家一般。我稱我們這種社羣作小家族，也表示了這種長期性在內，和家庭的臨時性相對照。

中國的家是一個事業組織，家的大小是依着事業的大小而决定。如果事業小，夫婦兩人的合作已夠應付，這個家也可以小得等於家庭；如果事業大，超過了夫婦兩人所能担負時，兄弟伯叔全可以集合在一個大家裏。這說明了我們鄉土社會中家的大小變異可以很甚。但不論大小上差別到什麼程度，結構原則上却是一貫的、單系的差序格局。

以生育社羣來担負其他很多的功能，使這社羣中各分子的關係的內容也發生了變化。在西洋家庭團體中，夫婦是主軸，夫婦共同經營生育事務，子女在這團體中是配角，他們長成了就離開這團體。在他們，政治、經濟、宗教等功能有其他團體來担負，不在家庭的分內。夫婦成為主軸，兩性之間的感情是凝合的力量。兩性感情的發展，使他們的家庭成了獲取生活上安慰的中心。我在「美國人性格」一書中曾用「生活堡壘」一詞去形容它。

在我們的鄉土社會中，家的性質在這方面有着顯著的差別。我們的家既是個綿續性的事業社羣，它的主軸是在父子之間，在婆媳之間，是縱的，不是橫的。夫婦成了配軸。配軸雖

則和主軸一樣並不是臨時性的，但是這兩軸却都被事業的需要而排斥了普通的感情。我所謂普通的感情是和紀律相對照的。一切事業都不能脫離效率的考慮。求效率就得講紀律；紀律排斥私情的寬容。在中國的家庭裏有家法，在夫婦間得相敬，女子有着三從四德的標準，親子間講究負責和服從。這些都是事業社羣裏的特色。

不但在大戶人家，書香門第，男女有着閫內閫外的隔離，就是在鄉土裏，夫婦之間感情的淡漠也是日常可見的現象。我在鄉間調查時特別注意過這問題，後來我又因疏散下鄉，和農家住在一所房子裏很久，更使我認識了這事實。我所知道的鄉下夫婦大多是一用不着多說話的」，「實在沒有什麼話可說的」。一早起各人忙着各人的事，沒有工夫說閒話。出了門，各做各的。婦人家如果不下田，留在家裏帶孩子。工做完了，男子們也不常留在家裏，男子漢如果守着老婆，沒出息。有事在外，沒事也在外。茶館，煙舖，甚至街頭巷口，是男子們找感情上安慰的消遣場所。在那些地方，大家有說有笑，熱熱鬧鬧的。回到家，夫婦間合作順利，各人好好的按着應做的事各做各的。做得好，沒事，也沒話；合作得不對勁，鬧一場，動手動脚，說不上親熱。這些觀察使我覺得西洋的家和我們鄉下的家，在感情生活上實在不能並論。鄉下，有說有笑，有情有意的是在同性和同年齡的集團中，男的和男的在一起，女的和女的在一起，孩子們又在一起，除了工作和生育事務上，性別和年齡組間保持着很大的距離。這決不是偶然的，在我看來，這是把生育之外的許多功能拉入了這社羣中去之

後所引起的結果。中國人在感情上，尤其是在兩性間的矜持和保留，不肯像西洋人一般的在表面上流露，也是在這種社會圜局中養成的性格。

男女有別

在上篇我說在中國的鄉土社會裏是一個事業社羣，凡是做事業的社羣，紀律是必須維持的，紀律排斥了私情。這裏我們碰着了中國傳統感情定向的基本問題了。在上篇我雖則已說到了一些，但是還想在本篇裏再伸引發揮一下。

我用感情定向一詞來指一個人發展他感情的方向，而這方向卻受着文化的規定，所以從分析一個文化型式時，我們應當注意這文化所規定個人感情可以發展的方向，簡稱作感情定向。「感情」又可以從兩方面去看：心理學可以從機體的生理變化來說明感情的本質和種類，社會學卻從感情在人和人的關係上去看它所發生的作用。喜怒哀樂固然是生理現象，但是總發生在人事圜局之中，而且影響人事的關係，它們和其他個人的行爲一樣，在社會現象的一層裏得到它們的意義。

感情在心理方面說是一種體內的行爲，導發外表的行爲。William James 說感情是內臟的變化。這變化形成了動作的趨勢，本身是一種緊張狀態，發動行爲的力量。如果一種刺激和一種反應之間的關聯，經過了練習，已經相當固定的話，多少可說成爲自動時，就不會發生體內的緊張狀態，也就是說，不帶着強烈的感情。感情常發生在新反應的嘗試和舊反應

的受阻情形中。

這裏所謂感情相當於普通所謂激動，動了情，甚至說動了火。用火來形容感情，就在指這動的勢和緊張的狀態。從社會關係上說感情是具有破壞和創造作用的。感情的激動改變了原有的關係。這也就是說，如果要維持着固定的社會關係，就得避免感情的激動。其實，感情的淡漠是穩定的社會關係的一種表示。所以我在上篇曾說紀律是排斥私情的。

穩定社會關係的力量，不是感情，而是瞭解。所謂瞭解，是指接受着同一的意義體系。同樣的刺激會引起同樣的反應。我在論「文字下鄉」的兩篇裏，已說起過熟習所引起的親密感覺。親密感覺和激動性的感情不相同的。它是契洽，發生持續作用；它是無言的，不像感情奔放時鏗然有聲，歌哭哀號是激動時不缺的配合。

Oswald Spengler 在「西方陸沈論」裏曾說西洋曾有兩種文化模式，一種他稱作亞普羅式的 Apollonian，一種他稱作浮士德式的 Faustian。亞普羅式的文化認定宇宙的安排有一個完善的秩序，這個秩序超於人力的創造，人不過是去接受它，安於其位，維持它；但是人連維持它的力量都沒有，天堂遺失了，黃金時代過去了。這是西方古典的精神。現代的文化却是浮士德式的。他們把衝突看成存在的基礎，生命是阻礙的克服；沒有了阻礙，生命也就失去了意義。他們把前途看成無盡的創造過程，不斷的變。

這兩種文化觀很可以用來瞭解鄉土社會和現代社會在感情定向上的差別。鄉土社會是亞

普羅式的，而現代社會是浮士德式的。這兩套精神的差別也表現在兩種社會最基本的社會生活裏。

鄉土社會是靠親密和長期的共同生活來配合各個人的相互行爲，社會的聯繫是長成的，是熟習的，到某種程度使人感覺到是自動的。祇有生於斯、死於斯的人羣裏才能培養出這種親密的羣體，其中各個人有着高度的瞭解。好惡相投，連臭味都一般。要達到這境界，却有一個條件，就是沒有什麼差別在阻礙着各人間的充分瞭解。空間的位置，在鄉土社會中的確已不太成爲阻礙人瞭解的因素了。人們生活在同一的小天地裏，這小天地多少是孤立的，和別羣人沒有重要的接觸。在時間上，每一代的人在同一的周期中生老病死，一個公式。年輕的人固然在沒有經歷過年長的生活時，可以不瞭解年長的人的心情，年齡因之多少是一種隔膜，但是這隔膜却是一方面的，年長的人可以瞭解年輕的人，他們甚至可以預知年輕的人將要碰着的問題。年輕的人在把年長的人當作他們生活的參考藍圖時，所謂「不瞭解」也不是分晝的鴻溝。

鄉土社會中阻礙着共同生活的人充分瞭解的却是個人生理上的差別。這差別倒並不是起於有着懸殊的遺傳特質，這在世代互婚的小社區裏並不會太顯著的；永遠晝分着人們生理差別的是男女兩性。正因爲還沒有人能親身體會過兩性的差別，我們對於這差別的認識，總是間接的；所能說的差別多少祇限於表面的。在實際生活上，誰也會感覺到異性的隔膜，但是

差別的內容却永遠是個猜想，無法領會。

在以充分瞭解來配合人們相互行爲的社會中，這性別的鴻溝是個基本的阻礙。祇在他們理想的天堂裏，這鴻溝才算被克服：宗教家對性的抹煞，不論自覺或不自覺，決不是偶然的。完全的道義必須有充分的瞭解，無所隔，這就不能求之於生理上早已畫下了鴻溝的男女之間。

男女生理上的分化是爲了生育，生育却又規定了男女的結合。這一種結合基於異，並非基於同。在相異的基礎上去求充分瞭解，是困難的，是阻礙重重的，是需要不斷的在創造中求統一，是浮士德式的企圖。浮士德是感情的象徵，是把感情的激動，不斷的變，作爲生命的主脈。浮士德式的企圖也是無窮止的，因爲最後的統一是永遠不會完成的，這不過是一個求同的過程。不但這樣，男女的共同生活，愈向着深處發展，相異的程序也愈是深，求同的阻礙也愈是強大，用來克服這阻礙的創造力也更需強大，在浮士德的立場說，生命力也因之愈強，生活的意義也因之愈深。

把浮士德式的兩性戀愛看成是進入生育關係的手段是不對的。戀愛是一項探險，是對未知的摸索。這和友誼不同，友誼是可以停止在某種程度上的瞭解，戀愛却是不停止的，是追求。這種企圖並不以實用爲目的，是生活經驗的創造，也可以說是生命意義的創造，但不是經濟的生產，不是個事業。戀愛的持續倚於推陳出新，不斷的克服阻礙，也是不斷的發現阻

礙，要得到的是這一個過程，而不是這過程的結果，從結果說可以是毫無成就的。非但毫無成就，而且使社會關係不能穩定，使依賴於社會關係的事業不能順利經營。依現代文化來看，男女間感情激動的發達已使生育的事業搖搖欲墜。這事業除非另外設法，由社會來經營，浮士德式的精神的確在破壞這社會上的基本事業。

在鄉土社會中這種精神是不容存在的。它不需要創造新的社會關係，社會關係是生下來就決定的。它更害怕社會關係的破壞，因爲鄉土社會所求的是穩定。它是亞普羅式的。男女間的關係必須有一種安排，使他們之間不發生激動性的感情。那就是男女有別的原則。「男女有別」是認定男女間不必求同，在生活上加以隔離。這隔離非但有形的，所謂男女授受不親，而且是在心理上的，男女祇在行爲上按着一定的規則經營分工合作的經濟和生育的事業，他們不向對方希望心理上的契洽。

在社會結構上，如上篇所說的，因之發生了同性間的組合。這在我們鄉土社會中看得很清楚。同性組合和家庭組合原則上是交錯的，因爲以生育爲功能的家庭總是異性的組合。因之，鄉土社會中「家庭」的團結受到了這同性組合的影響，不易鞏固。於是家族代替了家庭，家族是以同性爲主、異性爲補的單系組合。中國鄉土社會裏，以家族爲基本社羣，是同性原則較異性原則爲重要的表示。

男女有別的界限，使中國傳統的感情定向偏於同性方面去發展。變態的同性戀和自我戀

究竟普遍到什麼程度，我們無法確說；但是鄉土社會中結義性的組織，「不願同日生，但願同日死」的親密結合，多少表示了感情方向走入同性關係的一層裏的程度已經並不很淺。在女性方面的極端事例是華南的姊妹組織，在女性文學理所流露的也充滿着馮小靑式的自戀聲調。可惜我們對於中國人的感情生活太少分析，關於這方面的話我們祇能說到這裏爲止了。

缺乏兩性間的求同的努力，也減少了一個不在實利上打算的刺激。中國鄉土社會中那種實用的精神安下了現世的色彩。儒家不談鬼，「祭神如神在」，可以說對於切身生活之外都漠然沒有興趣。一般人民更會把天國現世化：並不想把理想去改變現實，天國實現在這世界上，而把現實作爲理想的底稿，把現世推進天國。對生活的態度是以克己來遷就外界，那就是改變自己去適合於外在的秩序。所以我們可以說這是古典的，也是亞普羅式的。

社會秩序範圍着個性，爲了秩序的維持，一切足以引起破壞秩序的要素都被遏制着。男女之間的鴻溝從此築下。鄉土社會是個男女有別的社會，也是個安穩的社會。

禮治秩序

普通常有以「人治」和「法治」相對稱，而且認爲西洋是法治的社會，我們是「人治」的社會。其實這個對稱的說法並不很清楚的。法治的意思並不是說法律本身能統治，能維持社會秩序，而是說社會上人和人的關係是根據法律來維持的。法律還得靠權力來支持，還得靠人來執行，法治其實是「人依法而治」，並非沒有人的因素。

現代論法理的學者中有些極重視人的因素。他們注意到在應用法律於實際情形時，必須經過法官對於法律條文的解釋。法官的解釋的對象雖則是法律條文，但是決定解釋內容的却包含很多因素，法官個人的偏見，甚至是否有胃病，以及社會的輿論都是極重要的。於是他們認爲法律不過是法官的判決。這自是片面的說法，因爲法官並不能任意下判決的，他的判決至少也須被認爲是根據法律的，但是這種看法也告訴我們所謂法治絕不能缺乏人的因素了。

這樣說來，人治和法治有什麼區別呢？如果人治是法治的對面，意思應當是「不依法律的統治」了。統治如果是指社會秩序的維持，我們很難想像一個社會的秩序可以不必靠什麼力量就可以維持，人和人的關係可以不根據什麼規定而自行配合的。如果不根據法律，根據

什麼呢？望文生義的說來，人治好像是指有權力的人任憑一己的好惡來規定社會上人和人的關係的意思。我很懷疑這種「人治」是可能發生的。如果共同生活的人們，相互的行爲、權利和義務，沒有一定規範可守，依着統治者好惡來決定。而好惡也無法預測的話，社會必然會混亂，人們會不知道怎樣行動，那是不可能的，因之也說不上「治」了。

所謂人治和法治之別，不在人和法這兩個字上，而是在維持秩序時所用的力量，和所根據的規範的性質。

鄉土社會秩序的維持，有很多方面和現代社會秩序的維持是不相同的。可是所不同的並不是說鄉土社會是「無法無天」，或者說「無需規律」。的確有些人這樣想過。返樸回眞的老子覺得祇要把社區的範圍縮小，在雞犬相聞而不相往來的小國寡民的社會裏，社會秩序無需外力來維持，單憑每個人的本能或良知，就能相安無事了。這種想法也並不限於老子。就是在現代交通之下，全世界的經濟已密切相關到成爲一體時，美國還有大多數人信奉着古典經濟學裏的自由競爭的理想，反對用人爲的「計畫」和「統制」來維持經濟秩序，而認爲在自由競爭下，冥冥之中，自有一隻看不見的手，會爲人們理出一個合於道德的經濟秩序來的。不論在社會、政治、經濟各個範圍中，都有認爲「無政府」是最理想的狀態，當然所謂「無政府」決不是等於「混亂」，而是一種「秩序」，一種不需規律的秩序，一種自動的秩序，是「無治而治」的社會。

可是鄉土社會並不是這種社會，我們可以說這是個「無法」的社會，假如我們把法律限於以國家權力所維持的規則，但是「無法」並不影響這社會的秩序，因爲鄉土社會是「禮治」的社會。

讓我先說明，禮治社會並不是指文質彬彬，像鏡花緣裏所描寫的君子國一般的社會。禮並不帶有「文明」、或是「慈善」、或是「見了人點個頭」、不窮兇極惡的意思。禮也可以殺人，可以很「野蠻」。譬如在印度有些地方，丈夫死了，妻子得在葬禮裏被別人用火燒死，這是禮。又好像在緬甸有些地方，一個人成年時，一定要去殺幾個人頭回來，才能完成爲成年禮而舉行的儀式。我們在舊小說裏也常讀到殺了人來祭旗，那是軍禮。——禮的內容在現代標準看去，可能是很殘酷的。殘酷與否並非合禮與否的問題。「子貢欲去告朔之餼羊。子曰，賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」惻隱之心並沒有使孔子同意於取消相當殘忍的行爲。

禮是社會公認合式的行爲規範。合於禮的就是說這些行爲是做得對的，對是合式的意思。如果單從行爲規範一點說，本和法律無異，法律也是一種行爲規範。禮和法不相同的地方是維持規範的力量。法律是靠國家的權力來推行的。「國家」是指政治的權力，在現代國家沒有形成前，部落也是政治權力。而禮卻不需要這有形的權力機構來維持。維持禮這種規範的是傳統。

傳統是社會所累積的經驗。行爲規範的目的是在配合人們的行爲以完成社會的任務，社

會的任務是在滿足社會中各分子的生活需要。人們要滿足需要必須相互合作，並且採取有效技術，向環境獲取資源。這套方法並不是由每個人自行設計，或臨時聚集了若干人加以規畫的。人們有學習的能力，上一代所試驗出來有效的結果，可以教給下一代。這樣一代一代的累積出一套幫助人們生活的方法。從每個人說，在他出生之前，已經有人替他準備下怎樣去應付人生道上所可能發生的問題了。他祇要「學而時習之」就可以享受滿足需要的愉快了。

文化本來就是傳統，不論那一個社會，絕不會沒有傳統的。衣食住行種種最基本的事務，我們並不要事事費心思，那是因為我們託祖宗之福，一一有着可以遵守的成法。但是在鄉土社會中，傳統的重要性比了現代社會更甚。那是因為在鄉土社會裏傳統的效力更大。

鄉土社會是安土重遷的，生於斯、長於斯、死於斯的社會。不但是人口流動很小，而且人們所取給資源的土地也很少變動。在這種不分秦漢，代代如是的環境裏，個人不但可以信任自己的經驗，而且同樣的可以信任若祖若父的經驗。一個在鄉土社會裏種田的老農所遇着的祇是四季的轉換，而不是時代變更。一年一度，周而復始。前人所用來解決生活問題的方案，儘可抄襲來作自己生活的指南。愈是經過前代生活中證明有效的，也愈值得保守。於是「言必堯舜」，好古是生活的保障了。

我自己在抗戰時，疏散在昆明鄉下，初生的孩子，整天啼哭不定，找不到醫生，祇有請教房東老太太。她一聽哭聲就知道牙根上生了「假牙」，是一種寄生菌，吃奶時就會發痛，

不吃奶又餓。她不慌不忙的要我們用鹹菜和藍青布去擦孩子的嘴腔。一兩天果然好了。這地方有這種病，每個孩子都發生，也因之每個母親都知道怎樣治，那是有效的經驗。祇要環境不變，沒有新的細菌侵入，這套不必講學理的應付方法，總是有效的。既有效也就不必問理由了。

像這一類的傳統，不必知之，祇要照辦，生活就能得到保障的辦法，自然會隨之發生一套價值。我們說「靈驗」，就是說含有一種不可知的魔力在後面。依照着做就有福，不依照了就會出毛病。於是人們對於傳統有了敬畏之感了。

如果我們在行爲和目的之間的關係不加推究，祇按着規定的方法做，而且對於規定的方法帶着不這樣做就會有不幸的信念時，這套行爲也就成了我們普通所謂「儀式」了。禮是按着儀式做的意思。禮字本是從豊從示。豊是一種祭器，示是指一種儀式。

禮並不是靠一個外在的權力來推行的，而是從教化中養成了個人的敬畏之感，使人服膺；人服禮是主動的。禮是可以爲人所好的，所謂「富而好禮」。孔子很重視服禮的主動性，在下面一段話裏說得很清楚：

顏淵問仁。子曰。「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰，「請問其目。」子曰，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰，「回雖不敏，請事斯語矣。」

這顯然是和法律不同了，甚至不同於普通所謂道德。法律是從外限制人的，不守法所得到的罰是由特定的權力所加之於個人的。人可以逃避法網，逃得脫還可以自己驕傲、得意。道德是社會輿論所維持的，做了不道德的事，見不得人，那是不好；受人吐棄，是恥。禮則有甚於道德：如果失禮，不但不好，而且不對、不合、不成。這是個人習慣所維持的。十目所視，十手所指的，即是在沒有人的地方也會不能自已。曾子易簀是一個很好的例子。禮是合式的路子，是經教化過程而成為主動性的服膺於傳統的習慣。

禮治在表面看去好像是人們行為不受規律拘束而自動形成的秩序。其實自動的說法是不確，祇是主動的服於成規罷了。孔子一再的用「克」字，用「約」字來形容禮的養成，可見禮治並不是離開社會，由於本能或天意所構成的秩序了。

禮治的可能必須以傳統可以有效的應付生活問題為前提。鄉土社會滿足了這前提，因之它的秩序可以禮來維持。在一個變遷很快的社會，傳統的效力是無法保證的。儘管一種生活的方法在過去是怎樣有效，如果環境一改變，誰也不能再依着老法子去應付新的問題了。所應付的問題如果要由團體合作的時候，就得大家接受個同意的辦法，要保證大家在規定的辦法下合作應付共同問題，就得有個力量來控制各個人了。這其實就是法律。也就是所謂「法治」。

法治和禮治是發生在兩種不同的社會情態中。這裏所謂禮治也許就是普通所謂人治，但

是禮治一詞不會像人治一詞那樣容易引起誤解，以致有人覺得社會秩序是可以由個人好惡來維持的了。禮治和這種個人好惡的統治相差很遠，因爲禮是傳統，是整個社會歷史在維持這種秩序。禮治社會並不能在變遷很快的時代中出現的，這是鄉土社會的特色。

無訟

在鄉土社會裏，一說起「訟師」，大家會聯想到「挑撥是非」之類的[illegible]行。作刀筆吏的在這種社會裏是沒有地位的。可是在都市裏律師之上還要加個大字，報紙的封面可能全幅是律師的題名錄。而且好好的公司和個人，都會去請律師作常年顧問。在傳統眼光中，都市眞是個是非場，規矩人是住不得的了。

訟師改稱律師，更加大字在上；打官司改稱起訴；包攬是非改稱法律顧問——這套名詞的改變正代表了社會性質的改變 也就是禮治社會變爲法治社會。

在都市社會中一個人不明白法律，要去請教別人，並不是件可恥之事。事實上，普通人在都市裏居住，求生活，很難知道有關生活、職業的種種法律。法律成了專門知識。不知道法律的人却又不能在法律之外生活，在有秩序的都市社會中，在法律之外生活就會搗亂社會的共同安全，於是這種人不能不有個顧問了，律師地位的重要從此獲得。

但是在鄉土社會的禮治秩序中做人，如果不知道「禮」，就成了撒野，沒有規矩，簡直是個道德問題，不是個好人。一個負責地方秩序的父母官，維持禮治秩序的理想手段是教化，而不是折獄。如果有非打官司不可，那必然是因爲有人破壞了傳統的規矩。在舊小說

上，我們常見的聽訟，亦稱折獄的程序是：把「犯人」拖上堂，先各打屁股若干板，然後一方面大呼冤枉。父母官用了他「看相」式的眼光，分出那個「獐頭鼠目」，必非好人，重加呵責，逼出供狀，結果好惡分辨，冤也伸了，大呼青天。——這種程序在現代眼光中，會感覺到沒有道理；但是在鄉土社會中，這却是公認正當的。否則為什麼這類記載，包公案、施公案等等能成了傳統的最銷書呢？

我在上一次雜話中已說明了禮治秩序的性質。在這裏我可以另打一個譬喻來說明：在我們比賽足球時，裁判官吹了叫子，說那個人犯規，那個人就得受罰，用不到由雙方停了球辯論。最理想的球賽是裁判員形同虛設，（除了做個發球或出界的信號員）。為什麼呢？那是因為每個參加比賽的球員都應當事先熟悉規則，而且都事先約定根據雙方同意的規則之下比賽，裁判員是規則的權威。他的責任是在察看每個球員的動作不越出規則之外。一個有Spo tsmanship 的球員並不會在裁判員的背後，向對方的球員偷偷地打一暗拳。如果發生此類事情，不但裁判員可以罰他，而且這個球員，甚至全球隊的名譽即受影響。球員對於規則要諳熟，技藝要能做到從心所欲而不踰規的程度，他需要長期的訓練。如果發生有意犯規的舉動，就可以說是訓練不良，也是指導員的恥辱。

這個譬喻可以用來說明鄉土社會對於訟事的看法。所謂禮治就是對傳統規則的服膺。生活各方面，人和人的關係，都有着一定的規則。行為者對於這些規則從小就熟習，不問理由

而認爲是當然的。長期的教育已把外在的規則化成了內在的習慣。維持禮俗的力量不在身外的權力，而是由身內的良心。所以這種秩序注重修身，注重克己。理想的禮治是每個人都自動的守規矩，不必有外在的監督。但是理想的禮治秩序並不常有的。一個人可以爲了自私的動機，偷偷的越出規矩。這種人在這種秩序裏是敗類無疑。每個人知禮是責任，社會假定每個人是知禮的，至少社會有責任要使每個人知禮。所以「子不教」成了「父之過」。這也是鄉土社會中通行「連坐」的根據。兒子做了壞事情，父親得受刑罰，甚至教師也不能辭其咎。教得認眞，子弟不會有壞的行爲。打官司也成了一種可羞之事，表示教化不夠。

在鄉村裏所謂調解，其實是一種教育過程。我曾在鄉下參加過這類調解的集會。我之被邀，在鄉民看來是極自然的，因爲我是在學校裏教書的，讀書知禮，是權威。其他負有調解責任的是一鄉的長老。最有意思的是保長從不發言，因爲他在鄉裏並沒有社會地位，他祇是個幹事。調解是個新名詞，舊名詞是評理。差不多每次都由一位很會說話的鄉紳開口。他的公式總是把那被調解的雙方都罵一頓。「這簡直是丟我們村子裏臉子的事！你們還不認了錯，回家去。」接着教訓了一番。有時竟拍起桌子來發一陣脾氣。他依着他認爲「應當」的告訴他們。這一陣却極有效，雙方時常就「和解」了，有時還得罰他們請一次客。我那時常覺得像是在球場旁看裁判官吹叫子，罰球。

我記得一個很有意思的案子：某甲已上了年紀，吹烟。長子爲了全家的經濟，很反對他

父親有這嗜好，但也不便干涉。次子不務正業，偷偷吹烟，時常慫恿老父親吹，便可以分潤一些。有一次給長子看見了，就痛打他的弟弟，這弟弟賴在老父身上，長子一時火起，駡了父親。家裏大鬧起來，被人拉到鄉公所來評理。那位鄉紳，先照例認爲這是件全村的醜事。接着動用了整個倫理原則，小兒子是敗類，看上去就不是好東西，最不好，應當趕出村子。大兒子駡了父親，該罰。老父親不知道管教兒子，還要吹烟，受了一頓教訓。這樣，大家認了罰回家。那位鄉紳回頭和我發了一陣牢騷。一代不如一代，眞是世風日下。

子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎。」——成當時體會到了孔子說這話時的神氣了。

現代都市社會中講個人權利，權利是不能侵犯的。國家保護這些權利，所以定下了許多法律。一個法官並不考慮道德問題、倫理觀念，他並不在教化人。刑罰的用意已經不復「以儆效尤」，而是在保護個人的權利和社會的安全。尤其在民法範圍裏，他並不是在分辨是非，而是在釐定權利。在英美以判例爲基礎的法律制度下，很多時間訴訟的目的是在獲得以後可以遵守的規則。一個變動中的社會，所有的規則是不能不變動的。環境改變了，相互權利不能不跟着改變。事實上並沒有兩個案子的環境完全相同，所以各人的權利應當怎樣釐定，時常成爲問題，因之構成訴訟，以獲取可以遵守的判例，所謂 Test case。在這種情形裏自然不發生道德問題了。

現代的社會中並不把法律看成一種固定的規則了，法律一定得隨着時間而改變其內容。也因之，並不能盼望各個在社會裏生活的人都能熟悉這與時俱新的法律，所以不知道法律並不成爲「敗類」。律師也成了現代社會中不可缺的職業。

中國正處在從鄉土社會蛻變的過程中，原有對訴訟的觀念還是很堅固的存留在廣大的民間，也因之使現代的司法不能澈底推行。第一是現行法裏的原則是從西洋搬過來的，和舊有的倫理觀念相差很大。我在前幾篇雜話中已說過，在中國傳統的差序格局中，原本不承認有可以施行於一切人的統一規則，而現行法却是採用個人平等主義的。這一套已經使普通老百姓不明白，在司法制度的程序上又是隔膜到不知怎樣利用。在鄉間普通人還是怕打官司的，但是新的司法制度却已推行下鄉了。那些不容於鄉土倫理的人物從此却找到了一種新的保障。他們可以不服鄉間的調解而告到司法處去。當然，在理論上，這是好現象，因爲這樣才能破壞原有的鄉土社會的傳統，使中國能走上現代化的道路。但是事實上，在司法處去打官司的，正是那些鄉間所認爲「敗類」的人物。依着現行法去判決（且把貪汚那一套除外），時常可以和地方傳統不合。鄉間認爲壞的行爲却正可以是合法的行爲，於是司法處在鄉下人的眼光中成了一個包庇作惡的機構了。

有一位兼司法官的縣長曾和我談到過很多這種例子。有個人因妻子偸了漢子打傷了奸夫。在鄉間這是理直氣壯的，但是和姦沒有罪，何況又沒有證據，毆傷却有罪。那位縣長問

我：他怎麼判好呢？他更明白，如果是善良的鄉下人，自己知道做了壞事決不會到衙門裏來的。這些擬藉一點法律知識的敗類，却會在鄉間爲非作惡起來，法律還要去保護他。我也承認這是很可能發生的事實。現行的司法制度在鄉間發生了很特殊的副作用，它破壞了原有的禮治秩序，但並不能有效的建立起法治秩序。法治秩序的建立起不能單靠制定若干法律條文和設立若干法庭，重要的還得看人民怎樣去應用這些設備。更進一步，在社會結構和思想觀念上還得先有一番改革。如果在這些方面不加以改革，單把法律和法庭推行下鄉，結果法治秩序的好處未得，而破壞禮治秩序的弊病却已先發生了」。

無為政治

論權力的人多少可以分成兩派，兩種看法：一派是偏重在社會衝突的一方面，另一派是偏重在社會合作的一方面；兩者各有偏重，所看到的不免也各有不同的地方。

從社會衝突一方面着眼的，權力表現在社會不同團體或階層間主從的形態裏。在上的是握有權力的，他們利用權力去支配在下的，發施號令，以他們的意志去驅使被支配者的行動。權力，依這種觀點說，是衝突過程的持續，是一種休戰狀態中的臨時平衡。衝突的性質並沒有消弭，但是武力的階段過去了，被支配的一方面已認了輸，屈服了；但是他們並沒有甘心接受勝利者所規定下的條件，非心服也；於是兩方面的關係中發生了權力。權力是維持這關係所必需的手段，它是壓迫性質的，是上下之別。從這種觀點上看去，政府、甚至國家組織，如果握有這種權力的，是統治者的工具。跟下去還可以說，政府、甚至國家組織，祇存在於階級鬥爭的過程中。如果有一天「階級鬥爭」的問題解決了，社會上不分階級了，政府、甚至國家組織，都會像秋風裏的梧桐葉一般自己凋謝落地。——這種權力我們不妨稱之為橫暴權力。

從社會合作一方面着眼的，却看到權力的另一性質。社會分工的結果每個人都不能「不

求人」而生活。分工對於每個人都有利的，因爲這是經濟的基礎，人可以較少勞力得到較多收穫；勞力是成本，是痛苦的，人靠了分工，減輕「生活担子，增加了享受。享受固然是人所樂從的，但貪了這種便宜，每個人都不能自足了，不能獨善其身，不能不管「閒事」，因爲如果別人不好好的安於其位的做他所分的工作，就會影響自己的生活。這時，爲了自己，不能不干涉人家了。同樣的，自己如果不盡其分，也會影響人家，受着人家的干涉。這樣發生了權利和義務，從干涉別人一方面說是權利，從自己接受人家的干涉一方面說是義務。各人有維持各人的工作、維持各人可以互相監督的責任。沒有人可以「任意」依自己高興去做自己想做的事，而得遵守着大家同意分配的工作。可是這有什麽保障呢？如果有人不遵守怎麽辦呢？這裏發生共同授予的權力了。這種權力的基礎是社會契約，是同意。社會分工愈複雜，這權力也愈擴大。如果不願意受這種權力的限制，祇有回到「不求人」的境界裏去做魯濱生，那時才眞的頂天立地；不然，也得「小國寡民」以減少權力。再說得淸楚些，得抛棄經濟利益，不講享受，像人猿泰山一般囘到原始生活水準上去，不然的話，這種權力也總解脫不了。——這種權力我們不妨稱之爲同意權力。

這兩種看法都有根據的，並不衝突的，因爲在人類社會裏這兩種權力都存在的，而且在事實層裏，統治者、所謂政府，總同時代表着這兩種權力的，不過是配合的成分上有不同。原因是社會分化不容易，至少以已過的歷史說，祇有合作而沒有衝突。這兩種過程常是互相

交割，錯綜混合，衝突裏有合作，合作裏有衝突，不很單純的。所以上面兩種性質的權力是概念上的區別，不常是事實上的區分。我們如果要明白一個社區的權力結構不能不從這兩種權力怎樣配合上去分析。有的社區偏重在這方面，有的社區偏重在那方面；而且更可以在一社區中，某些人間發生那一種權力關係，某些人間發生另一種權力關係。譬如說美國，表面上是偏重同意權力的，但是種族之間，事實上，却依舊是橫暴權力在發生作用。

有人覺得權力本身是具有引誘力的，人有「權力的飢餓」。這種看法忽略了權力的工具性：人也許因爲某種心理變態可能發生單純的支配慾或所謂 Sadism（殘酷的嗜好），但這究竟不是正常，人喜歡的是從權力得到的利益。如果握在手上的權力並不能得到利益，或是利益可以不必握有權力也能得到的話，權力引誘也就不會太強烈。譬如英國有一次民意測驗，願意自己孩子將來做議員或做閣員的人的比例很低；在英國做議員或做閣員的人薪水雖低，還是有着社會榮譽的報酬，大多數的人對此尙且並無急於攀登之意，如果連榮譽都不給的話，使用權力的人眞成爲公僕時，恐怕世界上許由務光之類的人物也將不足爲奇了。

權力之所以引誘人，最主要的應當是經濟利益。在同意權力下，握有權力者並不是爲了要保障自身特殊的利益，所以社會上必須用榮譽和高薪來延攬。至於橫暴權力和經濟利益的關係就更爲密切了。統治者要用暴力來維持他們的地位不能是沒有目的的，而所具的目的也很難想像不是經濟的。我們很可以反過來說，如果沒有經濟利益可得，橫暴權力也沒有多大

的意義，因之也不易發生。

甲團體想用權力來統治乙團體以謀得經濟利益，必須有一前提：就是乙團體的存在可以供給這項利益；說得更明白一些，乙團體的生產量必須能超過他的消費量，然後有 項剩餘去引誘甲團體來征服他。這是極重要的，一個祇有生產他生存必需的消費品的人並沒有資格做奴隸的。我說這話意思是想指出農業社會中橫暴權力的限制。在廣西猺山裏調查時，我常見到漢人侵占猺人的土地，而並不征服猺人來作奴隸。原因當然很多，但主要的一個，依我看來，是土地太貧乏，而種水田的猺人，並不肯降低生活程度，做漢人的佃戶；如果猺人打不過漢人，他們就放棄土地搬到別處去。在農業民族的爭鬥中，最主要的方式是把土著趕走而占據他們的土　自己來耕種。尤其在人口已經很多，勞力可以自足，土地利用已到了邊際的時候是如此。我們讀歷史，常常可以找到「坑卒幾萬人」之類的記錄，至於見人便殺的流寇或長毛，一直到不久之前還是可能遭遇的經驗；這種情形大概不是工業性的侵略權力所能瞭解的。

殺人如麻常被視作東方人殘酷的特性，這如果是特性，也並不是生長在血裏的，而是在地裏的；土地貧瘠，一個人勞力耕種祇夠養活自己，人沒有被利用的價值。如果另一團體征服了這種沒有剩餘可以榨取的人，不把他們殺了、坑了、或是趕走了，而還是讓他們耕種土地，則所謂「征服」也眞是多此一舉了。在這種情形中說征服，其實是征服土地而不是征服

人。殺人略地這是類農業團體的衝突方式。東方確是人多地少的區域，人多地少，土地利用靠近邊際，在這場合生命的價值對於別人是極低的，殘酷是經濟的結果。

我並不是說在農業性的鄉土社會上並不能建立橫暴權力；相反的，我們常見這種社會是皇權的發祥地，那是因爲鄉土社會並不是一個富於抵抗能力的組織。農業民族受遊牧民族的侵略是歷史上不斷的記錄。這是不錯的，東方的農業平原正是帝國的領域，但是農業的帝國是虛弱的，因爲皇權並不能滋長壯健，能支配強大的橫暴權力的基礎不足，農業的剩餘跟着人口增加而日減，和平又給人口增加的機會。

中國的歷史很可助證這個看法：一個雄圖大略的皇權，爲了開疆闢土，築城修河，這些原不能說是什麽虐政，正可視作一筆投資，和羅斯福造田納西工程性質可以有相類之處，但是缺乏儲蓄的農業經濟却受不住這種工程的費用，沒有足夠的剩餘，於是怨聲載道，與汝偕亡地和皇權爲難了。這種有爲的皇權不能不同時加強他對內的壓力，費用更大，陳涉吳廣之流，揭竿而起，天下大亂了。人民死亡遍地，人口減少了，於是亂久必合，又形成一個沒有比休息更能引誘人的局面，皇權力求無爲，所謂養民。養到一個時候，皇權逐漸累積了一些力量，這力量又刺激皇帝的雄圖大略，這種循環也因而復始。

爲了皇權自身的維持，在歷史的經驗中，找到了「無爲」的生存價值，確立了無爲政治的理想。

橫暴權力有着這個經濟的拘束，於是在天高皇帝遠的距離下，把鄉土社會中人民切身的公事讓給了同意權力去活動了。可是同意權力却有着一套經濟條件的限制。依我在上面所說的，同意權力是分工體系的產物。分工體系發達，這種權力才能跟着擴大。鄉土社會是個小農經濟，在經濟上每個農家，除了鹽鐵之外，必要時很可關門自給。於是我們很可以想象同意權力的範圍也可以小到「關門」的程度。在這裏我們可以看到的是鄉土社會裏的權力結構，雖則名義上可以說是「專制」「獨裁」，但是除了自己不想持續的末代皇帝之外，在人民實際生活上看，是鬆弛和微弱的，是掛名的，是無爲的。

長老統治

要瞭解鄉土社會的權力結構，祇從我在上篇所分析的橫暴權力和同意權力兩個概念去看還是不夠的。我們固然可以從鄉土社會的性質上去說明橫暴權力所受到事實上的限制，但是這並不是說鄉土社會權力結構是普通所謂「民主」形式的。民主形式根據同意權力，在鄉土社會中，把橫暴權力所加上的一層「政府」的統治揭開，在傳統的無爲政治中這層統治本來並不很強的，基層上所表現出來的却並不完全是許多權利上相等的公民共同參預的政治。這裏正是討論中國基層政治性質的一個謎。有人說中國雖沒有政治民主，却有社會民主。也有人說中國政治結構可分爲兩層，不民主的一層壓在民主的一層上邊。這些看法都有一部分近似；說近似而不說確當是因爲這裏還有一種權力，既不是橫暴性質，又不是同意性質；既不是發生於社會衝突，又不是發生於社會合作；它是發生於社會繼替的過程，是教化性的權力，或是說爸爸式的，英文裏是Paternalism。

社會繼替是我在「生育制度」一書中提出來的一個新名詞，但並不是一個新的概念，這就是指社會分子新陳代謝的過程。生死無常，人壽有限；從個人說這個世界不過是個逆旅，寄寓於此的這一陣子，久暫相差不遠。但是這個逆旅却是有着比任何客棧、飯店更雜複和更

嚴格的規律。沒有一個新來的人，在進門之前就明白這一套的。不但如此，到這「逆旅」裏來的，又不是由於自己的選擇，來了之後又不得任意搬家；祇此一家，別無分店。當然，在這大店裏有着不同部分；每個部分，我們稱之為不同文化的區域，有着不完全一樣的規律，但是有規律這一點却並無軒輊；沒有在牆壁上不掛着比十誡還多的「旅客須知」的。因之，每個要在這逆旅裏生活的人就得接受一番教化，使他能在這些衆多規律下，從心所欲而不碰着鐵壁。

社會中的規律有些是社會衝突的結果，也有些是社會合作的結果。在個人行為的四周所張起的鐵壁，有些是橫暴的，有些是同意的。但是無論如何，這些規律是要人遵守的，規律的內容要人明白的。人如果像螞蟻或是蜜蜂，情形也簡單了。羣體生活的規律有着生理的保障，不學而能。人的規律類皆人為。用筷子夾豆腐，穿了高跟鞋跳舞不踐別人的脚，真是難為人的規律；不學，不習，固然不成，學習時還得不怕困，不憚煩。不怕困，不憚煩，又非天性；於是不能不加以一些強制。強制發生了權力。

這樣發生的權力並非同意，又非橫暴。說孩子們必須穿鞋才准上街是一種社會契約未免過分。所謂社會契約必先假定個人的意志。個人對於這種契約雖則並沒有自由解脫的權利，但是這種契約性的規律在形成的過程中，必須尊重各個人的自由意志，民主政治的形式就是綜合個人意志和社會強制的結果。在教化過程中並不發生這個問題，被教化者並沒有選擇的

機會，他所要學習的那一套，我們稱作文化的，是先於他而存在的。我們不用「意志」加在未成年的孩子的人格中，就因爲在教化過程裏並不需要這種承認。其實，所謂意志並不像生理上的器官一樣是慢慢長成的，這不是心理現象，而是社會的承認。在維持同意秩序中，這是個必需的要素；在別的秩序中也就不發生了。我們不承認未成年的人有意志也，就說明了他們並沒有進入同意秩序的事實。

我曾說：「孩子碰着的不是一個爲他方便而設下的世界，而是一個爲成人們方便所佈置下的園地。他闖入進來，並沒有帶着創立新秩序的力量，可是又沒有個服從舊秩序的心願。」（生育制度，一〇一頁）。從並不徵求、也不考慮、他們同意而設下他們必須適應的社會生活方式的一方面說，教化他們的人可以說是不民主的，但是說是橫暴却又不然。橫暴權力是發生於社會衝突，是利用來剝削被統治者以獲得利益的工具。如果說教化過程是剝削性的，顯然也是過分的。我曾稱這是個「損己利人」的工作，一個人担負一個胚胎培養到成人的責任，除了精神上的安慰外，物質上有什麼好處呢？「成人」的時限降低到生理上尚是兒童的程度，從而開始「剝削」，也許是可以發生的現象，但是爲經濟打算而生男育女，至少是一件打算得不大精到的虧本生意。

從表面上看，「一個孩子在一小時中所受到的干涉，一定會超過成年人一年中所受社會指摘的次數。在最專制的君王手下做老百姓，也不會比一個孩子在最疼他的父母手下過日子

為難過。」（同上註）但是性質上嚴父和專制君王究竟是不同的。所不同的就在教化過程是代替社會去陶鍊出合於在一定的文化方式中經營羣體生活的分子。担負這工作的，一方面可以說是為了社會，一方面可以說是為了被教化者，並不是統治關係。

教化性的權力雖則在親子關係裏表現得最明顯，但並不限於親子關係。凡是文化性的，不是政治性的強制都包含這種權力。文化和政治的區別是在這裏：凡是被社會不成問題地加以接受的規範，是文化性的；當一個社會還沒有共同接受一套規範，各種意見紛呈，求取臨時解决辦法的活動是政治。文化的基礎必須是同意的，但文化對於社會的新分子是強制的，是一種教化過程。

在變化很少的社會裏，文化是穩定的，很少新的問題，生活是一套傳統的辦法。如果我們能想象一個完全由傳統所規定下的社會生活，這社會可以說是沒有政治的，有的祇是教化。事實上固然並沒有這種社會，但是鄉土社會却是鼎近這種標準的社會。「為政不在多言」、「無為而治」都是描寫政治活動的單純。也是這種社會，人的行為有着傳統的禮管束着。儒家很有意思想形成一個建築在教化權力上的王者；他們從沒有熱心於橫暴權力所維持的秩序。「苛政猛於虎」的政是橫暴性的，「為政以德」的政是教化性的。「為民父母」是爸爸式權力的意思。

教化權力的擴大到成人之間的關係必須得假定個穩定的文化。穩定的文化傳統是有效的

保證。我們如果就個別問題求個別應付時，不免「活到老，學到老」，因為每一段生活所遇着的問題是不同的。文化像是一張生活譜，我們可以按着問題去查照。所以在這種社會裏沒有我們現在所謂成年的界限。凡是比自己年長的，他必定先發生過我現在才發生的問題，他也就可以是我的「師」了。三人行，必有可以教給我怎樣去應付問題的人。而每一個年長的人都握有強制年幼的人的教化權力：「出則悌」，逢着年長的人都得恭敬、順服於這種權力。

在我們客套中互問年齡並不是偶然的，這禮貌正反映出我們這個社會裏相互對待的態度是根據長幼之序。長幼之序也點出了教化權力所發生的效力。在我們親屬稱謂中，長幼是一個極重要的原則，我們分出兄和弟、姊和妹、伯和叔，在許多別的民族並不這樣分法。我記得老師史祿國先生曾提示過我：這種長幼分劃是中國親屬制度中最基本的原則，有時可以掩蓋世代原則。親屬原則是在社會生活中形成的，長幼原則的重要也表示了教化權力的重要。

文化不穩定，傳統的辦法並不足以應付當前的問題時，教化權力必然跟着縮小，縮進親子關係，師生關係，而且更限於很短的一個時間。在社會變遷的過程中，人並不能靠經驗作指導。能依賴的是超出於個別情境的原則，而能形成原則、應用原則的却不一定是長者。這種能力和年齡的關係不大，重要的是智力和專門，還可加一點機會。講機會，年幼的比年長的反而多。他們不怕變，好奇，肯試驗。在變遷中，習慣是適應的阻礙，經驗等於頑固和落

伍。頑固和落伍並非祇是口頭上的譏笑，而是生存機會上的威脅。在這種情形中，一個孩子用小名來稱呼他的父親，不但不會引起父親的呵責，反而是一種親熱的表示，同時也給父親一種沒有被擠的安慰。尊卑不在年齡上，長幼成為沒有意義的比較，見面也不再問貴庚了。——這種社會離鄉土性也遠了。

回到我們的鄉土社會來，在它的權力結構中，雖則有着不民主的橫暴權力，也有着民主的同意權力，但是在這兩者之外還有教化權力，後者既非民主又異於不民主的專制，是另有一工的。所以用民主和不民主的尺度來衡量中國社會，都是也都不是，都有些像，但都不確當。一定要給它一個名詞的話，我一時想不出比長老統治又好的說法了。

血緣和地緣

缺乏變動的文化裏，長幼之間發生了社會的差次，年長的對年幼的具有強制的權力。這是血緣社會的基礎。血緣的意思是人和人的權利和義務根據親屬關係來決定。親屬是由生育和婚姻所構成的關係。血緣，嚴格說來，祇指由生育所發生的親子關係。事實上，在單系的家族組織中所注重的親屬確多由於生育而少由於婚姻，所以說是血緣也無妨。

生育是社會持續所必需的，任何社會都一樣，所不同的是說有些社會用生育所發生的社會關係來規定各人的社會地位，有些社會却並不如此。前者是血緣的。大體上說來，血緣社會是穩定的，缺乏變動；變動得大的社會，也就不易成為血緣社會。社會的穩定是指它結構的靜止，塡入結構中各個地位的個人是不能靜止的，他們受着生命的限制，不能永久停留在那裏，他們是要死的。血緣社會就是想用生物上的新陳代謝作用，生育，去維持社會結構的穩定。父死子繼：農人之子恆為農，商人之子恆為商——那是職業的血緣繼替；貴人之子依舊貴——那是身分的血緣繼替；富人之子依舊富——那是財富的血緣繼替。到現在固然很少社會能完全拋棄血緣繼替的，那是以親屬來担負生育的時代不易做到的；但是社會結構如果發生變動，完全依血緣去繼替也屬不可能。生育沒有社會化之前，血緣作用的強弱似乎是以

社會變遷的速率來決定。

血緣所決定的社會地位不容個人選擇。世界上最用不上意志，同時在生活上又是影響最大的決定，就是誰是你的父母。誰當你的父母，在你說，完全是機會，而且是你存在之前的既存事實。社會用這個無法爭，又不易藏沒歪曲的事實來作分配各人的職業、身分、財產的標準，似乎是最沒有理由的了；如果有理由的話，那是因爲這是安穩既存秩序的最基本的辦法。祇要你接受了這原則，（我們有誰曾認眞的懷疑過這事實？我們又有誰曾想爲這原則探討過存在的理由？）社會裏很多可能引起的糾紛也隨着不發生了。

血緣是穩定的力量。在穩定的社會中，地緣不過是血緣的投影，不分離的。「生於斯，死於斯」把人和地的因緣固定了。生，也就是血，決定了他的地。世代間人口的繁殖，像一個根上長出的樹苗，在地域上靠近在一夥。地域上的靠近可以說是血緣上親疏的一種反映，區位是社會化了的空間。我們在方向上分出尊卑：左尊於右，南尊於北，這是血緣的坐標。空間本身是混然的，但是我們却用了血緣的坐標把空間畫分了方向和位置。當我們用「地位」兩字來描寫一個人在社會中所占的據點時，這個原是指「空間」的名詞却有了社會價值的意義。這也告訴我們「地」的關聯派生於社會關係。

在人口不流動的社會中，自足自給的鄉土社會的人口是不需要流動的，家族這社羣包含着地域的涵義。村落這個概念可以說是多餘的。兒謠裏「搖搖搖，搖到外婆家」，我們自

己的經驗中，「外婆家」充滿着地域的意義。血緣和地緣的合一是社區的原始狀態。

但是人究竟不是植物，還是要流動的。鄉土社會中無法避免的是「細胞分裂」的過程，一個人口在繁殖中的血緣社羣，繁殖到一個程度，他們不能在地域上集居了，那是因爲這社羣所需的土地面積，因人口繁殖，也得不斷的擴大。擴大到一個程度，住的地和工作的地距離太遠，阻礙着效率時，這社羣不能不在區位上分裂。——這還是以土地可以無限擴張時說的。事實上，每個家族可以向外開墾的機會很有限，人口繁殖所引起的常是向內的精耕，精耕受着土地報酬遞減律的限制，逼着這社羣分裂，分出來的部分另外到別的地方去找耕地。

如果分出去的細胞能在荒地上開墾，另外繁殖成個村落，它和原來的村還是保持着血緣的聯繫，甚至把原來地名來稱這新地方，那是說否定了空間的分離。這種例子在移民社會中很多。在美國旅行的人，如果祇看地名，會發生這是個「擾亂了的歐洲」的幻覺。新英倫，紐約（新約克）是著名的；倫敦，莫斯科等地名在美國地圖上都找得到，而且不祇一個。以我們自己來說罷，血緣性的地緣更是顯著。我十歲就離開了家鄉，吳江，在蘇州城裏住了九年，但是我一直在各種文件的籍貫項下塡着「江蘇吳江」。抗戰時期在雲南住了八年，籍貫毫無改變，甚至生在雲南的我的孩子，也繼承着我的籍貫。她的一生大概也得老是塡「江蘇吳江」了。我們的祖宗從吳江已有二十多代，但是在我們的燈籠上却貼着「江夏

費」的大紅字。江夏是在湖北，從地緣上說我有什麼理由和江夏攀關係？眞和我的孩子一般憑什麼可以和她從來沒有到過的吳江發生地緣呢？在這裏很顯然在我們鄉土社會裏地緣還沒有獨立成爲一種構成團結力的關係。我們的籍貫是取自我們的父親的，並不是根據自己所生或所住的地方，而是和姓一般繼承的，那是「血緣」，所以我們可以說籍貫祇是「血緣的空間投影」。

很多離開老家漂流到別地方去的並不能像種子落入土中一般長成新村落，他們祇能在其他已經形成的社區中設法插進去。如果這些沒有血緣關係的人能結成一個地方社羣，他們之間的聯繫可以是純粹的地緣，而不是血緣了。這樣血緣和地緣才能分離。但是事實上在中國鄉土社會中却相當困難。我常在各地的村子裏看到被稱爲「客邊」「新客」「外村人」等的人物。在戶口册上也有註明「寄籍」的。在現代都市裏都規定着可以取得該地公民權的手續，主要的是一定的居住時期。但是在鄉村裏居住時期並不是個重要條件，因爲我知道許多村子裏已有幾代歷史的人還是被稱爲新客或客邊的。

我在江村和祿村調查時都注意過這問題，「怎樣才能成爲村子裏的人？」大體上說有幾個條件，第一是要生根在土裏：在村子裏有土地。第二是要從婚姻中進入當地的親屬圈子。這幾個條件並不是容易的，因爲在中國鄉土社會中土地並不充分自由賣買。土地權受着氏族的保護，除非得到氏族的同意，很不易把土地賣給外邊人。婚姻的關係固然是取得地緣的門

路，一個人嫁到了另一個地方去就成爲另一個地方的人，（入贅使男子可以進入另一地方社區），但是已經住入了一個地方的「外客」却並不容易娶得本地人作妻子，使他的兒女有個進入當地社區的機會。事實上大概先得有了土地，才能在血緣網中生根。——這不過是我的假設，還得更多比較材料加以證實，才能成立。

這些寄居於社區邊緣上的人物並不能說已插入了這村落社羣中，因爲他們常常得不到一個普通公民的權利，他們不被視作自己人，不被人所信託。我已說過鄉土社會是個親密的社會，這些人却是「陌生」人，來歷不明，形跡可疑。可是就在這個特性上却找到了他們在鄉土社會中的特殊職業。

親密的血緣關係限制着若干社會活動，最主要的是衝突和競爭；親屬是自己人，從一個根本上長出來的枝條，原則上是應當痛癢相關，有無相通的。而且親密的共同生活中各人互相依賴的地方是多方面和長期的，因之在授受之間無法一筆一筆的淸算往回。親密社羣的團結性就倚賴於各分子間都相互的拖欠着未了的人情。在我們社會裏看得最淸楚，朋友之間搶着回賬，意思是要對方欠自己一筆人情，像是投一筆資。欠了別人的人情就得找一個機會加重一些去回個禮，加重一些就在使對方反欠了自己一筆人情。來來往往，維持着人和人之間的互助合作。親密社羣中既無法不互欠人情，也最怕「算賬」。「算賬」「淸算」等於絕交之謂，因爲如果相互不欠人情，也就無需往來了。

但是親屬儘管怎樣親密，究竟是體外之己；雖說痛癢相關，事實上痛癢走不出皮膚的。如果要維持這種親密團體中的親密，不成爲「不是怨家不碰頭」，也必需避免太重叠的人情。社會關係中權利和義務必須有相當的平衡，這平衡可以在時間上拉得很長，但是如果是一面倒，社會關係也就要吃不消，除非加上強制的力量，不然就會折斷的。防止折斷的方法之一是在減輕社會關係上的担負。舉一個例子來說：雲南鄉下有一種稱上賨的錢會，是一種信用互助組織。我調查了參加賨的人的關係，看到兩種傾向，第一是避免同族的親屬，第二是側重在沒有親屬關係的朋友方面。我問他們爲什麽不找同族親屬入賨？他們的理由是很現實的。同族的親屬理論上有互通有無，相互救濟的責任，如果有能力，有好意，不必入賨就可以直接給錢幫忙。事實上，這種慷慨的親屬並不多，如果拉了人賨，假若不按期交款時，礙於人情不能逼，結果賨也吹了。所以他們乾脆不找同族親屬。其他親屬如舅家的人雖有人賨的，但是也常發生不交款的事。我調查時就看到一位賨首爲此發急的情形。他很感慨的說：錢上往來最好不要牽涉親戚。這句話就是我剛才所謂減輕社會關係上的担負的註解。

社會生活愈發達，人和人之間往來也愈繁重，單靠人情不易維持相互間權利和義務的平衡。於是「當場算清」的需要也增加了。貨幣是清算的單位和媒介，有了一定的單位，清算時可以正確；有了這媒介可以保證各人間所得和所欠的信用。「錢上往來」就是這種可以當場算清的往來，也就是普通包括在「經濟」一個範圍之內的活動，狹義的說是生意經，或是

商業。

在親密的血緣社會中商業是不能存在的。這並不是說這種社會不發生交易，而是說他們的交易是以人情來維持的，是相互餽贈的方式。實質上餽贈和貿易都是有無相通，衹在清算方式上有差別。以餽贈來經營大規模的易貨在太平洋島嶼間還可以看得到。Malinowski所描寫和分析的Kulu制度就是一個例證。但是這種制度不但複雜，而且很受限制。普通的情形是在血緣關係之外去建立商業基礎。在我們鄉土社會中，有專門作貿易活動的街集。街集時常不在村子裏，而在一片空場上，各地的人到這特定的地方，各以「無情」的身分出現。在這裏大家把原來的關係暫時擱開，一切交易都得當場算清。我常看見隔壁鄰舍大家遠的走上十多里在街集上交換清楚之後，又老遠的背回來。他們何必到街集上去跑這一趟呢，在門前不是就可以交換的麼？這一趟是有作用的，因為在門前是鄰舍，到了街集上才是「陌生」人。當場算清是陌生人間的行為，不能牽涉其他社會關係的。

從街集貿易發展到店面貿易的過程中，「客邊」的地位有了特殊的方便了。寄籍在血緣性社區邊緣上的外邊人成了商業活動的媒介。村子裏的人對他可以講價錢，可以當場算清，不必講人情，沒有什麼不好意思。所以依我所知道的村子裏開店面的，除了窮苦的老年人擺個攤子，等於是乞丐性質外，大多是外邊來的「新客」。商業是在血緣之外發展的。

地緣是從商業裏發展出來的社會關係。血緣是身分社會的基礎，而地緣却是契約社會的

基礎。契約是指陌生人中所作的約定。在訂定契約時，各人有選擇的自由，在契約進行中，一方面有信用，一方面有法律。法律需要一個同意的權力去支持；契約的完成是權利義務的清算，須要精密的計算，確當單位，可靠的媒介。在這裏是冷靜的考慮，不是感情，於是理性支配着人們的活動——這一切是現代社會的特性，也正是鄉土社會所缺的。

從血緣結合轉變到地緣結合是社會性質的轉變，也是社會史上的一個大轉變。

名實的分離

我們把鄉土社會看成一個靜止的社會不過是爲了方便，尤其在和現代社會相比較時，靜止是鄉土社會的特點，但是事實上完全靜止的社會是不存在的，鄉土社會不過比現代社會變得慢而已。說變得慢，主要的意思自是指變動的速率，但是不同的速率也引起了變動方式上的殊異。我在本文裏將討論鄉土社會速率很慢的變動中所養成的變動方式。

我在上面討論權力的性質時已提出三種方式，一是從社會衝突中所發生的橫暴權力，二是從社會合作中所發生的同意權力，三是從社會繼替中所發生的長老權力。現在我又想提出第四種權力，這種權力發生在激烈的社會變遷過程之中。社會繼替是指人物在固定的社會結構中的流動；社會變遷却是指社會結構本身的變動。這兩種過程並不是衝突的，而是同時存在的，任何社會決不會有一天突然變出一個和舊有結構完全不同的樣式，所謂社會變遷，不論怎樣快，也是逐步的，所變的，在一個時候說，總是整個結構中的一小部分。因之從這兩種社會過程裏所發生出來的兩種權力也必然同時存在。但是它們的消長却互相關聯。如果社會變動得慢，長老權力也更有勢力，變得快，「父不父，子不子」的現象發生了，長老權力也隨着縮小。

社會結構自身並沒有要變動的需要。有些學者，好像我在上文所提到的那位Spengler，把社會結構（文化中的一主要部分）視作有類於有機體，和我們身體一般，有幼壯老衰等階段。我並不願意接受他們的看法，因爲我認爲社會結構，像文化的其他部分一般，是人造出來的，是用來從環境裏取得滿足生活需要的工具。社會結構的變動是人要它變的，要它變的原因是在它已不能答覆人的需要。好比我們用筆寫字，筆和字都是工具，目的是在想用它們來把我們的意思傳達給別人。如果我們所要傳達的對象是英國人，中文和毛筆就不能是有效的工具了，我們得用別的工具，英文和打字機。

這樣說來社會變遷常是發生在舊有社會結構不能應付新環境的時候。新的環境發生了，人們最初遭遇到的是舊方法不能獲得有效的結果，生活上發生了困難。人們不會在沒有發覺舊方法不適用之前就把它放棄的。舊的生活方法有習慣的惰性。但是如果它已不能答覆人們的需要，它終必會失去人們對它的信仰，守住一個沒有效力的工具是沒有意義的，會引起生活上的不便，甚至蒙受損失。另一方面，新的方法却又不是現存的，必須有人發明，或是有人向別種文化去學習，輸入，還得經過試驗，才能被人接受，完成社會變遷的過程。在新舊交替之際，不免有一個迷惑、無所適從的時期，在這個時期，心理上充分着緊張，猶豫，和不安。這裏發生了「文化英雄」，他提得出辦法　有能力組織新的試驗，能獲得別人的信任。這種人可以支配跟從他的羣衆，發生了一種權力。這種權力和橫暴權力並不相同，因爲

它並不建立在剝削關係之上的；和同意權力又不同，因爲它並不是由社會所授權的，和長老權力更不同，因爲它並不根據傳統的。它是時勢所造成的， 以名之，名之曰時勢權力。

這種時勢權力在初民社會中常可以看到的，在荒原上，人們常常遭遇不平常的環境，他們需要有辦法的人才，那是英雄。在戰爭中，也是非常的局面，這類英雄也脫穎而出。現代社會又是一個變遷激烈的社會，這種權力也在抬頭了。最有意思的就是一個落後的國家要趕緊現代化的過程中，這種權力表示得也最清楚。我想我們可以從這角度去看蘇聯的權力性質。英美的學者把它歸入橫暴權力的一類裏，因爲它形式上是獨裁的；但是從蘇聯人民的立場來看，這種獨裁和沙皇的獨裁却不一樣，如果我們採用這個時勢權力的概念看去，比較上容易瞭解它的本質了。

這種權力最不發達的是在安定的社會中。鄉土社會，當它的社會結構能答覆人們生活的需要時，是一個最容易安定的社會，因之它也是個很少「領袖」和「英雄」的社會。所謂安定是相對的，指變得很慢。如果我單說「很慢」，這話句並不很明朗，一定要說出慢到什麼程度。其實孔子已回答過這問題，他的答案是「三年無改於父之道」。換一句話來說，社會變遷可以吸收在社會繼替之中的時候，我們可以稱這社會是安定的。

儒家所注重的「孝」道，其實是維持社會安定的手段，孝的解釋是「無違」，那就是承認長老權力。長老代表傳統，遵守傳統也就可以無違於父之教。但是傳統的代表是要死亡

的，而且自己在時間過程中也會進入長老的地位。如果社會變遷的速率慢到可以和世代交替的速率相等，親子之間，或是兩代之間，不致發生衝突，傳統自身慢慢變，還是可以保持長老的領導權。這種社會也就不需要「革命」了。

從整個社會看，一個領導的階層如果能追得上社會變遷的速率，這社會也可以避免因社會變遷而發生的混亂。英國是一個很好的例子。很多人羨慕英國能不流血而實行種種富於基本性的改革，但很多忽略了他們所以能這樣的條件。英國在過去幾個世紀中，以整個世界的文化來說是處於領導地位，他是工業革命的老家。英國社會中的領導階層却又是最能適應環境變動的，環境變動的速率和領導階層適應變動的速率配得上才不致發生流血的革命。英國是否能保持這個紀錄，還得看他們是否能保持這種配合。

鄉土社會環境固定，在父死三年之後才改變他的道的速率中，社會變遷也不致引起人事的衝突。在人事範圍中，長老保持他們的權力，子弟們在無違的標準中接受傳統的統治。在這裏不發生「反對」，長老權力也不容忍反對。長老權力是建立在教化作用之上的，教化是有知對無知，如果所傳遞的文化是有效的，被教的自沒有反對的必要，如果所傳遞的文化已經失效，根本也就失去了教化的意義。「反對」在這種關係裏是不發生的。

容忍、甚至獎勵、反對在同意權力中才發生，因為同意權力建立在契約上，執行這權力的人是否遵行契約是一個須隨時加以監督的問題。而且反對，也就是異議，是獲得同意的必

要步驟。在橫暴權力之下，沒有反對，祇有反抗，因爲反對早就包含在橫暴權力的關係中。因之橫暴權力必需壓制反抗，不能容忍反對。在時勢權力中，反對是發生於對同一問題不同的答案上，但是有時，一個社會不能同時試驗多種不同的方案，於是在不同方案之間發生了爭鬥，也可以稱作「冷仗」，宣傳戰，爭取人民的跟從。爲了求功，每一個自信可以解決問題的人，會感覺到別種方案會分散羣衆對自己的方案的注意和擁護，因之產生了不能容忍反對的「思想統制」。在思想爭鬥中，主要的是陣線，反對變成了對壘。

回到長老權力下的鄉土社會說，反對被時間冲淡，成了「註釋」。註釋是維持長老權力的形式而注入變動的內容。在中國的思想史中，除了社會變遷激速的春秋戰國這一個時期，有過百家爭雄的思想爭鬥的場面外，自從定於一尊之後，也就在註釋的方式中求和社會的變動謀適應。註釋的變動方式可以引起名實之間發生極大的分離。在長老權力下，傳統的形式是不准反對的，但是祇要表面上承認這形式，內容却可以經註釋而改變。結果不免是口是心非。在中國舊式家庭中生長的人都明白家長的意志怎樣表面的無違下，在事實上，被歪曲的。虛僞在這種情境中不但是無可避免而且是必需的。不能反對而又不切實用的教條或命令祇有加以歪曲，祇留一個面子。面子就是表面的無違。名實之間的距離跟着社會變遷速率而增加。在一個完全固定的社會結構裏不會發生這距離的，但是事實上完全固定的社會並不存在；在變得很慢的社會中發生了長老權力，這種統治不能容忍反對，社會如果加速的變動

時，註釋式歪曲原意的辦法也就免不了。挾天子以令諸侯的結果，位與權，名與實，言與行，話與事，理論與現實，全趨向於分離了。

從欲望到需要

提起了時勢權力使我又想到關於社會變遷另一問題，也就是現在我們常常聽到的社會計畫，甚至社會工程等一套說法。很明顯的，這套名字是現代的，不是鄉土社會中所熟習的。這裏其實包含着一個重要的變化，如果我們要明白時勢權力和長老權力的差別，我們還得在這方面加以探討。人類發現社會也可以計畫，是一個重大的發現，也就是說人類已走出了鄉土性的社會了。在鄉土社會裏沒有這想法的。在鄉土社會人可以靠欲望去行事，而在現代社會中欲望並不能做人們行為的指導了，發生「需要」，因之有「計畫」。從欲望到需要是社會變遷中一個很重要的里程碑，讓我先把欲望和需要這兩個概念區別一下。

觀察人類行為，我們常可以看到人類並不是為行為而行為，為活動而活動的，行為或是活動都是手段，是有所為而為的。不但你自己可以默察自己，一舉一動，都有個目的，要吃飯才拿起筷子來，要肚子不餓才吃飯……總是有個「要」在領導自己的活動；你也可問別人：「為什麼你來呢？有什麼事麼？」我們也總可以從這問題上得到別人對於他們的行為的解釋。於是我們說人類行為有動機的。

說人類行為有動機的包含着兩個意思，一是人類對於自己的行為是可以控制的，要這樣

做就這樣做，不要這樣做就不這樣做，也就是所謂意志；一是人類在取舍之間有所根據，這根據就是欲望。欲望規定了人類行為的方向，就是上面所說要這樣要那樣的「要」。這個「要」是先於行為的，要得了，也就是欲望滿足了，我們會因之覺得愉快，欲望不滿足，要而得不到，周身不舒服。在英文裏欲望和要都是 Want，同時 Want 也作缺乏解。缺乏不祇是一種狀態的描寫，而是含有動的意思，這裏有股勁，由不舒服而引起的勁，他推動了人類機體有所動作，這個勁也被稱作「緊張狀態」，表示這狀態是不能持久，必須發洩的，發洩而成行為，獲得滿足。欲望——緊張——動作——滿足——愉快，那是人類行為的過程。

欲望如果要能通過意志對行為有所控制，它必須是行為者所自覺的。自覺是說行為者知道自己要的是什麽。在欲望一層上說這是不錯的，可是這裏却發生了一個問題，人類依着欲望而行為，他們的行為是否必然有利於個體的健全發展，和有利於社會間各個人的融洽配合，社會的完整和持續？這問題在這裏提出來並不是想考慮性善性惡，而是從人類生存的事實上發生的。如果我們走出人類的範圍，遠遠地站着，像看其他生物一般的看人類，我們可以看見人類有着相當久的歷史了，他們做了很多事，這些事使人類能生存和綿續下去，好像個人的健全發展和社會的完整是他們的目的。但是逼近一看，拉了那些人問一問，他們却說出了很多和這些目的毫不相關的欲望來了。你在遠處看男女相接近，生了孩子，男女合作，撫養孩子，這一套行為是社會完整所必需的，如果沒有孩子出生，沒有人領孩子，人類一個

個死去，社會不是會亂了，人類不是斷絕了麼？你於是很得意去問這些人，他們却對你說，「我們是爲了愛情，我們不要孩子，孩子却來了。」他們會笑你迂闊，天下找不到有維持人類種族的欲望的人，誰在找女朋友時想得着這種書本上的大問題？

同樣的，你在遠處看，每天人都在吃澱粉，脂肪，吃維他命A，維他命C，一篇很長的單子，你又回去在實驗室研究了一下，發現一點不錯，澱粉供給熱料，維他命A給人這個那個，——合於營養，用以維持生命。但是你去找一個不住在現代都市的鄉下老問他，爲什麼吃辣子，大蒜，他會回答你，「這才好吃，下飯的呀。」

愛情，好吃，是欲望，那是自覺的。直接決定我們行爲的確是這些欲望。這些欲望所引導出來的行爲是不是總和人類生存的條件相合的呢？這問題會引起過很多學者的討究。我們如果從上面這段話看去，不免覺得人類的欲望確乎有點微妙，他們儘管要這個要那個，結果却常常正合於他們生存的條件。慾望是什麼呢？食色性也，那是深入生物基礎的特性。這裏似乎有一種巧妙的安排，爲了種族綿續，人會有兩性之愛；爲了營養，人會有五味之好。因之，在十九世紀發生了一種理論說，每個人祇要能「自私」，那就是充分的滿足我們本性裏帶來的慾望，社會就會形成一個最好、最融洽的秩序。亞當斯密說「冥冥中那隻看不見的手」會安排個社會秩序給每個爲自己打算的人們去好好生活的。

這種理論所根據的其實並非現代社會而是鄉土社會，因爲在鄉土社會中，這種理論多少

是可以說正確的，正確的原因並不是眞是有個「冥冥中」的那隻手，而是在鄉土社會中個人的慾望常是合於人類生存條件的。兩者所以合，那是因爲慾望並非生物事實，而是文化事實。我說它是文化事實，意思是人造下來教人這樣想的。譬如說，北方人有吃大蒜的慾望，並不是遺傳的，不是從小養成的。所謂「自私」，爲自己打算，怎樣打算法却還是由社會上學來的。問題不是在要的本身，而是在要什麼的內容。這內容是文化所決定的。

我說慾望是文化事實，這句話並沒有保證說一切文化事實都是合於人類生存條件的。文化中有很多與人類生存條件無關甚至有害的。就是以吃一項來說，如果文化所允許我們入口的東西樣樣都是合於營養原則的，我們也不至有所謂毒物一類的東西了。就是不談毒物，普通的食品，還是可以助證「病從口入」的說法。再說得遠一些，我常覺得把「生存」作爲人類最終的價值是不太確切的。人類如果和其他動植物有些不同的地方，最重要的，在我看來，就在人在生存之外找到了若干價值標準，所謂眞善美之類。我也常喜歡以「人是生物中惟一能自殺的種類」來說明人之異於禽獸的「幾希」。——但是，人類主觀上儘管有比生存更重要的價值，文化儘管有一部分可以無關及無益於人類的生存，這些不合於生存的條件的文化以及接受不合於生存條件的文化的人，却在時間裏被淘汰了。他們不存在了。淘汰作用的力量並不限於文化之內，也有在文化之外的，是自然的力量。這力量並不關心於價值問題；美醜，善惡，眞僞，對它是無關的，它祇列下若干條件，不合則去，合則留。我們可以

覺得病西施是美，但是自然却並不因她美而保留她，病的還是要死的，康健才是生存的條件。自然不禁止人自殺，但是沒有力量可以使自殺了的還能存在。

於是另外一種說法發生了。孫末楠在他的名著 Folkways 開章明義就說：人類先有行爲，後有思想。決定行爲的是從試驗與錯誤的公式中累積出來的經驗，思想祇有保留這些經驗的作用，自覺的欲望是文化的命令。

在一個鄉土社會中，這是也正確的，那是因爲鄉土社會是個傳統社會，傳統就是經驗的累積，能累積就是說經得起自然選擇的，各種「錯誤」——不合於生存條件的行爲——被淘汰之後留下的那一套生活方式。不論行爲者對於這套方式怎樣說法，它們必然是有助於生存的。

在這裏更可以提到的是，在鄉土社會中有很多行爲我們自以爲是用來達到某種欲望或目的，而在客觀的檢討中，我們可以看到這些行爲却在滿足主觀上並沒有自覺的需要，而且行爲和所說的目的之間毫無實在的關聯。巫術是這種行爲最明顯的例子。譬如驅鬼，實際上却是驅除了心理上的恐懼。鬼有沒有是不緊要的，恐懼却得驅除。

在鄉土社會中欲望經了文化的陶冶可以作爲行爲的指導，結果是印合於生存的條件。但是這種印合並不是自覺的，並不是計畫的，鄉土文化中微妙的配搭可以說是天工，而非人力，雖則文化是人爲的。這種不自覺的印合，有它的弊病，那就是如果環境變了，人並不能

作主動的有計畫的適應，祇能如孫末楠所說的盲目的經過錯誤與試驗的公式來找新的辦法。鄉土社會環境不很變，因之文化變遷的速率也慢，人們有時間可以從容的作盲目的試驗，錯誤所引起的損失不會是致命的。在工業革命的早期，思想家還可以把社會秩序交給「冥冥中那隻看不見的手」，其實一直到目前，像美國那樣發達的文化裏，那樣複雜的社會裏，居然還有這樣大的勢力在反對計畫經濟。但是這時候要維持鄉土社會中所養成的精神是有危險的了。出起亂子來，却非同小可了。

社會變動得快，原來的文化並不能有效的帶來生活上的滿足時，人類不能不推求行為和目的之間的關係了。這時發現了慾望並不是最後的動機，而是為了達到生存條件所造下的動機。於是人開始注意到生存條件的本身了，——在社會學裏發生了一個新的概念，「功能」。功能是從客觀地位去看一項行為對於個人生存和社會完整上所發生的作用。功能並不一定是行為者所自覺的，而是分析的結果，是營養而不是味覺。這裏我們把生存的條件變成了自覺，自覺的生存條件是「需要」，用以別於「欲望」。現代社會裏的人開始為了營養選擇他們的食料，這是理性的時代，理性是指人依了已知道的手段和目的的關係去計畫他的行為，所以也可以說是科學化的。

在現代社會裏知識卽是權力，因為在這種社會裏生活的人要依他們的需要去作計畫。從知識裏得來的權力是我在上文中所稱的時勢權力；鄉土社會是靠經驗的，他們不必計畫，因

爲時間過程中，自然替他們選擇出一個足以依賴的傳統的生活方案。各人依着慾望去活動就得了。

後記

這集子裏所收的十四篇論文是從我過去一年所講「鄉村社會學」的課程中所整理出來的一部分。我這門課程已講過好幾遍，最初我採用美國的教本作參考，覺得不很愜意，又曾用我自己調查的材料講，而那時我正注意中國鄉村經濟一方面的問題，學生們雖覺得有興趣，但是在鄉村社會學中講經濟問題未免太偏，而且同時學校有土地經濟學和比較經濟制度等課程，未免重複太多。過去一年我决定另起爐竈，甚至暫時撇開經濟問題，專從社會結構本身來發揮。初次試驗離開成熟之境還遠 但這也算是我個人的一種企圖。

以我個人在社會學門內的工作說 這是我所努力的第二期。第一期的工作是實地的社區研究。我離開清華大學研究院之後就選擇了這方面。二十四年的夏天，我和前妻王同惠女士一同到廣西猺山去研究當地猺民的生活。那年冬天在山遭遇了不幸，前妻未獲生回，我亦負傷，一直在廣州醫院渡過了春天才北返。在養病期間，我整理了前妻的遺稿，寫成了「花藍猺社會組織」。二十五年夏天我到自己家鄉調查了一個村子，秋天到英國，整理材料，在老師 Malinowski 教授指導之下，寫成了 Peasant Life in China 一書，在二十七年返國前付印，二十八年出版。返國時抗戰已進入第二年，所以我祇能從安南入雲南，住下了，得到

中英庚款的資助，在雲南開始實地研究工作，寫出了一本「祿村農田」，後來得農民銀行的資助，成立了一個小規模的研究室，附設於雲南大學，係雲大和燕京大學合作機關。我那時的工作是幫忙年輕朋友們一起下鄉調查，而且因爲昆明轟炸頻繁，所以在二十九年冬遷到呈貢，古城村的魁星閣。這個研究室從此得到了「魁閣」這個綽號。我們進行的工作有好幾個計畫，前後參加的也有十多人，有結果的是：張子毅先生的「易村手工業」，「王村土地與商業」，「洱村小農經濟」；史國衡先生的「昆廠勞工」，「箇舊鑛工」；谷苞先生的「化城鎮的基層行政」；田汝康先生的「芒市邊民的擺」，「內地女工」；胡慶鈞先生的「呈貢基層權力結構」。其中已有若干業已出版。我是魁閣的總助手，幫着大家討論和寫作，甚至抄鋼筆板，和油印。三十二年我到美國去了一年，把「祿村農田」「易村手工業」和「王村土地與商業」改寫英文，成爲 Earthbound China 一書，「昆廠勞工」改寫成 China Enters the Machine Age。三十三年回國，我一方面依舊繼續做魁閣的研究工作，同時在雲大和聯大兼課，開始我的第二期工作。第二期工作是社會結構的分析，偏於通論性質，在理論上總結並開導實地研究。「生育制度」是這方面的第一本著作，這本「鄉土中國」可說是第二本。我在這兩期的研究工作中雖則各有偏重 但在性質上是聯貫的。爲了要說明我選擇這些方向來發展中國的社會學的理由，我不能不在這裏一述我所認識的現代社會學的趨勢。

社會學在社會科學中是最年輕的一門。孔德 Comte 在他「實證哲學」裏採取這個名字到現在還不過近一百年，而孔德用這名詞來預言的那門研究社會現象的科學應當相等於現在我們所謂「社會科學」的統稱。斯賓塞 Spencer 也是這樣，他所謂社會學是社會現象的總論。把社會學降爲和政治學、經濟學、法律學等社會科學並列的一門學問，並非創立這名稱的早年學者所意想得到的。

社會學能不能成爲一門特殊的社會科學其實還是一個沒有解決的問題。這裏牽涉到了社會科學領域的分劃。如果我們承認政治學、經濟學有它們特殊的領域，我們也承認了社會科學可以依社會制度加以劃分：政治學研究政治制度，經濟學研究經濟制度等。社會現象能分多少制度也就可以成立多少門社會科學。現有的社會學，從這種立場上說來，祇是個沒有長成的社會科學的老家。一旦長成了，羽毛豐滿，就可以鬧分家，獨立門戶去了。這個譬喻確說明了現代社會學中的一個趨勢。

譏笑社會學的朋友會爲它造下了個「剩餘社會科學」的綽號。早年的學者像孟德斯鳩，像亞當斯密，如果被稱作社會學家並非過分，像「法意」，像「原富」一類的名著，包羅萬象，單說是政治學和經濟學未免偏重。但是不久他們的門徒們把這些大師們的餘緒發揮申引，蔚成家數，都以獨立門戶爲榮，有時甚至討厭老家的淵源。政治學，經濟學既已獨立，

留在「社會學」領域裏的祇剩了些不太受人問津的、雖則並非不重要的、社會制度，好像包括家庭，婚姻，教育等的生育制度，以及宗教制度等等。有一個時期，社會學抱殘守缺地祇能安於「次要制度」的研究裏。這樣，它還是守不住這老家的，沒有長成的還是會長成的。在最近十多年來，這「剩餘領域」又開始分化了。

在這次大戰之前的幾年裏，一時風起雲湧的產生了各種專門性質的社會學，好像孟漢 Karl Mannheim 的知識社會學，Joachim Wach 的宗教社會學，葉林 Eugen Ehrlich 的法律社會學，甚至人類學家斐司 Raymond Firth 稱他 We the Tikopia 的調查報告作親屬社會學。這種趨勢發展下去，都可以獨立成為知識學，宗教學，法律學和親屬學的。它們還願意拖着社會學的牌子，其實並不是看得起老家，比政治學和經濟學心腸軟一些，而是因為如果直稱知識學或宗教學就不易和已經佔領着這些領域的舊學問相混。知識學和知識論字面上太近似，宗教學和神學又使人不易一見就分得清楚。拖着個「社會學」的名詞表示是「以科學方法研究該項制度」的意思。社會學這名詞在這潮流裏表面上是熱鬧了，但是實際上却連「剩餘社會科學」的綽號都不夠資格了，所剩的幾等於零了。

讓我們重回到早期的情形看一看。在孔德和斯賓塞之後有一個時期許多別的科學受了社會學的啓發，展開了「社會現象和其他現象交互關係」的研究，我們不妨稱作「邊緣科學」。這種研究在中國社會學中曾占很重要的地位。我記得在十五年左右以前，世界書局曾

出過一套社會學叢書，其中主要的是：社會的地理基礎、心理基礎、生物基礎、文化基礎等的題目。孔德早已指出宇宙現象的級層，凡是在上級的必然以下級爲基礎，因之也可以用下級來「解釋」上級。社會現象正處於頂峯，所以從任何其他現象都可以用來解釋它的。從解釋進而成爲「決定論」，就是說社會現象決定於其他現象。這樣引誘了很多在其他科學裏訓練出來的學者進入社會學裏來討論社會現象，因而在社會學裏引成了許多派別：機械學派、生物學派、地理學派、文化學派。蘇洛金 Sorokin 曾寫了一本「當代社會學學說」來介紹這許多派別。這書已有中譯本，我在這裏不必贅述。（黃凌霜翻譯，商務出版）。

雖則蘇洛金對於各家學說的偏見很有批評，但是我們得承認「邊緣科學」的性質是不能不「片面」的。着眼於社會現象和地理的接觸邊緣的，自不能希望他會顧到別的邊緣。至於後來很多學者一定要比較那一個邊緣爲「重要」因而發生爭論，實在是多餘的。從邊緣說，關係是衆多的，也可以是多邊的，偏見的形成是執一廢百的結果。社會學本身從這些「邊緣科學」所得的益處，除了若干多餘的爭論外還有多少，很難下斷語，但是對於其他科學却引起了很多新的發展，好像人文生物學，人文地理等等，在本世紀的前期有了重要的進步，不能不說是受了社會學的影響。

社會現象有它的基礎，那是無從否認的；其他現象對社會現象發生影響，也是事實；但是社會學不能被「基礎論」所獨占，或自足於各種「決定論」，那也是自明的道理。社會學

躲到這邊際上來是和我上述的社會科學分家趨勢相關的。堂奧既被各個特殊社會科學占領了去，社會也祇能退到門限上，站在門口還要互爭誰是大門，怎能不說是可憐相？

社會學也許祇有走綜合的路線，但是怎樣綜合呢？蘇洛金在批評了各派的偏見之後，提出了個「X＋1」的公式，他的意思是儘管各派偏重各派的邊緣，總有一個全周。其實他的公式是「綜合」不如說是「總和」。總是把各邊緣加起來，和是調解偏見。可是加起來有什麼新的貢獻呢？和事老的地位也不夠作爲一門科學的基礎。社會學的特色豈能祇是面面周到呢？

社會現象在內容上固然可以分成各個制度，但是這些制度並不是孤立的。如果社會學要成爲綜合性的科學，從邊緣入手自不如從堂奧入手。以社會現象本身來看，如果社會學不成爲各種社會科學的總稱，滿足於保存一個空洞的名詞，容許各門特殊的社會科學對各個社會制度作專門的研究，它可以從兩層上進行綜合的工作：一是從各制度的關係上去探討。譬如某一種政治制度的形式常和某一種經濟制度的形式相配合，又譬如在宗教制度中發生了某種變動會在政治或經濟制度引起某種影響。從各制度的相互關係上着眼，我們可以看到全盤社會結構的格式。社會學在這裏可以得到各個特殊的社會科學所留下，也是它們無法包括的園地。

以全盤社會結構的格式作爲研究對象，這對象並不能是概然性的，必須是具體的社區，因爲聯繫着各個社會制度的是人們的生活，人們的生活有時空的坐落，這就是社區。每一個

社區有它一套社會結構，各制度配合的方式。因之，現代社會學的一個趨勢就是社區研究，也稱作社區分析。

社區分析的初步工作是在一定時空坐落中去描畫出一地方人民所賴以生活的社會結構。在這一層上可以說是和歷史學的工作相通的。社區分析在目前階段則常以當前的社區作研究對象，但這祇是爲了方便的原因，如果歷史材料充分的話，任何時代的社區都同樣的可作分析對象。

社區分析的第二步是比較研究，在比較不同社區的社會結構時，常發現了每個社會結構有它配合的原則，原則不同，表現出來結構的形式也不一樣。於是產生了「格式」的概念。在英美人類學中這種研究的趨勢已經十分明顯，好像 Pattern, Configuration, Integration 一類名詞都是針對着這種結構方面的研究，我們不妨稱之作「結構論」 Structuralism 是「功能論」 Functionalism 的延續。但是在什麼決定「格式」的問題上却還沒有一致的意見。在這裏不免又捲起「邊緣科學」的餘波，有些注重地理因素，有些注重心理因素。但這餘波和早年分派互訐的情形不完全相同，因爲社區結構研究中對象是具體的；有這個綜合的中心，各種影響這中心的因素都不致成爲抽象的理論，而是可以觀察、衡量的作用。

在社區分析這方面，現代社會學却和人類學的一部分通了家。人類學原是一門包羅極廣的科學，和社會學一般經過了分化過程，研究文化的一部分也發生了社區研究的趨勢。所以

這兩門學問在這一點上輻輳會合。譬如林德 Lynd 的 Middletown 和馬凌諾斯基 Malino-waki 在 Trobriad 島上的調查報告，性質上是相同的。嗣後人類學者開始研究文明人的社區，如槐南 Warner 的 Yankee City Series，艾勃里 Embree 的「須惠村」（日本農村）以及拙作 Peasant Life in China 和 Earthbound China，更不易分辨是人類學或社會學的作品了。美國社會學大師派克先生 Park 很早就說：社會學和人類學應當併家，他所主持的芝加哥都市研究就是應用人類學的方法，也就是我在上面所說的「社區分析」。英國人類學先進白朗先生 Radcliffe-Brown 在芝加哥大學講學時就用「比較社會學」來稱他的課程。

以上所說的祇是社會學維持其綜合性的一條路線，另一條路線却不是從具體的研究對象上求綜合，而是從社會現象的共相上着手。社會制度是從社會活動的功能上分出來的單位：政治、經濟、宗教等是指這些活動所滿足人們不同的需要。政治活動和經濟活動，如果抽去了它們的功能來看，原是相同的，都是人和人之間的相互行為。這些行為又可以從它們的形式上去分類，好像合作，衝突，調和，分離等不同的過程。很早在德國就有形式社會學的發生，席木爾 Simmel 是這一派學者的代表。馮維瑞 Von Wiese 的系統社會學經貝干Becker 的介紹在美國社會學裏也有很大的影響。派克和盤吉斯 Park and Burgess 的「社會學導論」也充分表明這　被稱為「純粹社會學」的立場。

純粹社會學是超越於各種特殊社會科學之上的，但是從社會行爲作爲對象，撇開功能立場，而從形式入手研究，又不免進入心理學的範圍。這裏又使我們回想到孔德在建立他的科學級層論時對於心理學地位的猶豫了。他不知道應當把心理現象放在社會現象之下，還是之上。他這種猶豫是起於心理現象的兩元性，其一是現在所謂生理心理學，其二是現在所謂社會心理學。這兩種其實並不隸屬於一個層次，而是兩片夾着社會現象的麵包。純粹社會學可以說是以最上層的一片作對象的。

總結起來說，現代社會學還沒有達到一個爲所有被稱爲社會學者共同接受的明白領域。但在發展的趨勢上看去，可以說的是社會學很不容易和政治學、經濟學等在一個平面上去分得一個獨立的範圍。它祇有從另外一個層次上去得到一個研究社會現象的綜合立場。我在這裏指出了兩條路線，指向兩個方向。很可能是再從這兩個方向分成兩門學問；把社區分析讓給新興「社會人類學」，而由「社會學」去發揮社會行爲形式的研究。名稱固然是並不重要的，但是社會學內容的常變和複雜確是引起許多誤會的原因。

× × × ×

依我這種對社會學趨勢的認識來說，「生育制度」可以代表以社會學方法研究某一制度的嘗試，而這「鄉土中國」却是屬於社區分析第二步的比較研究的範圍。在比較研究中，先得確立若干可以比較的類型，那就是依不同結構的原則分別確定它所形成的格式。去年春天

我曾根據 Mead 女士的 The American Character 一書寫成一本「美國人的性格」，並在這書的後記裏討論過所謂文化格式的意思。在這裏我不再複述了。這兩本書可以合着看，因爲我在這書裏是以中國的事實來說明鄉土社會的特性，和 Mead 女士根據美國的事實說明移民社會的特性在方法上是相通的。

我已經很久想整理這些在「鄉村社會學」課上所講的材料，但是總覺得還沒有成熟，所以遲遲不敢下筆。去年暑假裏，儲安平先生約我爲世紀評論長期撰稿，盛情難却，才決定在這學期中，隨講隨寫，隨寫隨寄，隨寄隨發表，一共已有十幾篇。儲安平先生約我在觀察叢書裏加入一份，才決定重新編了一下，有好幾篇重寫了，又大體上修正了一遍。不是他們的督促和鼓勵，我是不會寫出這本書的，但也是因爲他們限期限日的催稿，使我不能等很多概念成熟之後才發表，其中有很多地方是還値得推考。這算不得是定稿，也不是說是完稿，祇是一段嘗試的記錄罷了。

三十七年二月十四日於淸華勝因院